PAUTAS PARA UNA SOTERIOLOGÍA EN CLAVE DE ALTERIDAD
Aportes del pensamiento de Xabier Pikaza

por
Aníbal Jaime Laura Avendaño

TESIS
en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy H. May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Noviembre 2006

PAUTAS PARA UNA SOTERIOLOGÍA EN CLAVE DE ALTERIDAD

Aportes del pensamiento de Xabier Pikaza

Tesis
Sometida el 23 de Noviembre del 2005 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar el grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Jaime Laura Avendaño

Tribunal integrado por:

____
Dr. Roy H. May
Profesor guía

____
Dr. Victorio Araya
Dictaminador

____
MSc. Edwin Mora
Lector

____
MSc. Mireya Baltodano
Decana

Con la ternura recibida por Dios padre y madre,
dedico este trabajo a mis niños:
Israel, Paulo y Danilo.
A Norma Fernández, compañera de vida,
por su paciencia y ayuda en los momentos
duros y difíciles.
Para aquellos pobres que luchan,
que nos enseñan que el mundo nos es
de unos pocos sino de todos y todas.

Con verdadera gratitud:
Al Dr. Roy H. May docente de la
Universidad Bíblica Latinoamericana,
por su aporte coherente y oportuno en el proceso
de la tesis. Por su compromiso con los pobres
de América Latina.
Al personal administrativo y docente en pleno
de la Universidad Bíblica Latinoamericana,
por el apoyo desinteresado al abrirnos las puertas
a la crítica y la reflexión comprometida con
América Latina y el Caribe.
Al seminario andino San Pablo en la persona
de su director César Llanco, por hacer posible
un compromiso de liberación en la sierra central del Perú.
A los compañeros de clase que significaron
desafío e inspiración.

CONTENIDO

CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Esta investigación, “Pautas para una soteriología en clave de alteridad” intenta reflexionar a Dios como salvador universal, no sectario ni denominacional. En Latinoamérica hay una tendencia de ésta doctrina con carácter excluyente y marginante, la cual, debe ser releída la luz de una pastoral teológica en clave de alteridad. La propuesta pretende apertura soteriológica al interior del cristianismo latinoamericano y entre otras religiones consideradas paganas, inferiores y hasta diabólicas (algunas son anteriores al mismo cristianismo).

La importancia del tema radica en el esfuerzo de crear un sistema, una ética y un método teológico desdoblados en dos momentos: El primero consistirá en analizar y cambiar nuestra forma de entender a Dios como salvador del mundo y la forma de entendernos como Iglesia. El segundo se trata de una búsqueda histórica y abierta de la vivencia religiosa y teológica desde la alteridad. Sólo entonces será posible hablar de soteriología en el horizonte de la gratuidad, amor, no imposición, paz y justicia. La misma, que encaminará al cristianismo al diálogo interreligioso en la búsqueda de liberación-salvación para todos y todas.

El tema ha sido elegido por la proclamación común de un Dios que sólo salva a quienes se convierten cristianos y se someten a él. En este discurso, Dios es proclamado rey y señor, es el todopoderoso, el verdadero, el único salvador y no hay otro como él. Sin embargo, ello constituye la legitimación de un sistema religioso e ideológico que se presenta como inhumano, excluyente, absoluto y a-priori. Dicho dogmatismo se asume como totalidad y niega la experiencia religiosa de las mayorías (no permite la exterioridad)). Entonces, si proclamamos y creemos en un Dios universal y salvador del mundo, debe haber otras formas de cómo él está salvándolo en su totalidad.

El tema es importante y necesario en la reflexión teológica y pastoral en Latinoamérica. La propuesta de una soteriología en clave de alteridad exige el esfuerzo teológico para hablar de Dios como salvador de los no cristianos, a la vez que, constituye la superación de muchas contradicciones al interior del cristianismo. El presente trabajo de investigación busca ser un

aporte teológico pastoral que beneficie y enriquezca nuestra manera de comprender la soteriología y desafíe nuestra manera de ser Iglesia y hacer misión en ella.

Para una mejor compresión profundizaremos la Soteriología1 del paradigma exclusivista. En Latinoamérica se ha observado un desarrollo sistemático y generalizado de ésta doctrina y su carácter es básicamente excluyente y fundamentalista. Es posible destacar distintas variantes al interior de esta doctrina, ya sea, desde la religiosidad católica, evangélica, liberal o pentecostal,2 pero con un tronco común: fundamentalismo; no obstante, en ésta investigación estudiaremos el paradigma soteriológico exclusivista de tradición pentecostal como vivencia religiosa compleja, diversificada y en expansión Latinoamericana. Veremos dos casos concretos.

La soteriología exclusivista se caracteriza porque ha establecido dentro de su sistema dogmático que la salvación al mundo se da sólo a través de la confesión de Jesucristo como único señor y salvador personal, además del sometimiento a su voluntad y la renuncia a toda otra religiosidad. Cualquier expresión religiosa por más bondadosa que sea es simplemente un engaño, o como dijera Luis Berkhof 3 al hacer referencia a Agustín:

Admite que los gentiles pueden cumplir ciertos actos que son buenos en sí y desde un punto de vista más bajo hasta se les puede considerar loables, pero no obstante, considera que tales actos como producidos por personas irregeneradas son pecado porque brotan sin que los motiven el

amor de Dios o la fe, y no responden al único propósito justo, la gloria de Dios. Agustín niega que semejantes acciones sean el fruto de alguna bondad natural del hombre (Berkhof 1969, 515).

Así como Agustín, hoy muchas iglesias evangélicas y pentecostales declaran en su norma de fe que este mundo4 está perdido y que la única manera de acceder a la salvación eterna es aceptando a Jesucristo como salvador personal y único. Dichas categorías, "salvación eterna y salvador personal" expresan claramente, además del exclusivismo descrito, el carácter puramente supraterrenal e individualista de esta fe.

[1] Uno de los posibles significados clásicos es: "(Sotería = salvación, logos = palabra) es la rama de la teología cristiana que trata las doctrinas de la salvación, incluyendo (1) expiación por el pecado, la provisión de salvación por medio de Cristo y (2) salvación del pecado, la aplicación de la salvación por el Espíritu. La muerte de Cristo en la cruz expía el pecado del hombre como sustituto condicional por el castigo merecido. Por lo tanto, la expiación es vicaria, sustitutiva y suficiente para todos" (Duewel sf, 658-659).

[2] Míguez Bonino, en su libro *Los rostros del protestantismo Latinoamericano* (1995) distingue distintas características del protestantismo en América Latina, nosotros seguimos dicha propuesta y en tal sentido, diferenciamos evangélicos, pentecostales y liberales.

[3] Cabe mencionar que Berkhof ha sido uno de los teólogos de aceptación en Latinoamérica y que su obra *Teología Sistemática* ha sido adoptada como la norma de fe en muchas Iglesias. Él es de tradición calvinista.

[4] Entiéndase mundo en términos ecológicos, geográficos y antropológicos.

[5] Cita tomada del evangelio: (Juan 3.16 RV). La frase "todo aquel que en él cree" es atribuida a Jesús como medio único de salvación y

ciertamente lo es para los cristianos. Sin embargo, otras religiones, aún dentro del cristianismo pueden interpretar de manera diferente el misterio cristológico.

6 Ver el libro de Tamayo Acosta titulado *Fundamentalismos y diálogo de religiones* (2004).

Este paradigma tiene a su vez contradicciones internas, ya que al proclamar en su norma de fe que Jesucristo es el señor del universo y por lo tanto salvador del mundo, declaran un universalismo, el cual, en definitiva es excluyente y proselitista porque no aceptan otra confesión soteriológica como válida. Confiesan que todos deben someterse y adecuarse a esta verdad absoluta la cual ha sido dada por Dios para todos lo seres humanos.

La frase "para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna"5, es una declaración de amor incondicional el cual es negado cuando Jesucristo constituye el único medio de salvación. Al respecto, es importante destacar que, si bien, Jesucristo es el único camino de salvación para los cristianos no debería de serlo para otras religiones no cristianas.

Por otro lado, la confesión de la inerrancia de la Biblia conduce a un literalismo fundamentalista que no observa la posibilidad de la salvación fuera de Cristo. En este sentido, el fundamentalismo es un tema clave y debe ser abordado detenidamente para una mejor comprensión de este paradigma soteriológico exclusivista, puesto que ambos están estrechamente vinculados.

Así, se entiende que el fundamentalismo6 es la negación abierta y radical a otra posible realidad. El fundamentalismo religioso se caracteriza porque impone una sola verdad, no permite la tolerancia ni la diversidad, no hay posibilidad de diálogo, castiga y condena otras religiones. En definitiva, la soteriología exclusivista que pretendemos describir tiene en

el fundamentalismo el soporte necesario para su establecimiento y funcionalidad.

De este modo, se hace necesario un abordaje coherente en repuesta al paradigma soteriológico exclusivista, para ello desarrollaremos el pensamiento de Xabier Pikaza quien responde de manera oportuna y concreta cuando propone una soteriología inclusiva, a decir, que la salvación es posible para todos los seres humanos independientemente de que sean cristianos o no, y que es necesario dialogar religiosamente por un mundo posible para todos y todas donde se construya la justicia y la paz.

Así mismo, el presente trabajo de investigación intenta responder al paradigma exclusivista al articular una soteriología en clave de alteridad. Para ello, es importante tener en cuenta el uso

que se le dará al término alteridad. Desde la perspectiva ética-filosófica Latinoamericana de Enrique Dussel se define alteridad a la exterioridad de la totalidad, es "el otro" ontológicamente diferente el cual se constituye diferencia interna de la mismidad, no obstante, en este trabajo de investigación se le dará un énfasis antropológico-teológico. Así como el sistema neoliberal niega la alteridad del pobre, hay sistemas teológicos fundamentalistas que niegan el valor soteriológico del otro.

En este tipo de relación el ser humano es objetivado y cosificado por la teología que se asume eterna, divina, y pretende ser universal para todas las naciones y experiencias, sin embargo, este esencialismo lo convierte en dominante, opresor y excluyente de las demás. En este sentido, soteriología en clave de alteridad incorpora una metodología histórica y existencial. Busca que Dios en diálogo abierto de "cara a cara" (alteridad) con el ser humano caminen en el proceso de su liberación-salvación.

No pretende un relativismo incoherente donde cualquier experiencia religiosa valga (incluso las que generan muerte y opresión), busca más

bien, una apertura religiosa de respeto, reconocimiento y legitimidad de "lo otro" en el marco de la justicia, el amor, la paz, la gratuidad. Cada religión, si se va a lo fundamental de sí, tiene elementos que contribuyen por un mundo para todos y todas. De ahí que, se busca alteridad a la vez que fidelidad a la tradición propia.

El objetivo general es el desarrollo del concepto y comprensión de la doctrina de la salvación en la tradición cristiana. Propone reflexionarla en clave de alteridad. En este sentido, como segundo momento busca reconocer la viabilidad de otra expresión religiosa como el otro negado y no asumido. Los otros distintos constituyen una realidad válida en el tiempo y en el mundo.

Los objetivos específicos están estructurados de acuerdo a los capítulos, a decir, en el capítulo primero el fin es describir y analizar la soteriología exclusivista y sus consecuencias en la vida de la iglesia Latinoamericana. Las consecuencias se refieren básicamente a las áreas de la evangelización, pastoral y la teología. Es oportuno explicar detalladamente la estructura temática del presente capítulo, que aborda el paradigma de la soteriología exclusivista, expresado básicamente en iglesias pentecostales tales como: La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la Iglesia Evangélica Pentecostés Movimiento Misionero Mundial. A la misma vez, desarrollaremos sus consecuencias en la evangelización, pastoral y teología.

El capítulo segundo persigue como objetivo presentar el pensamiento de Xabier Pikaza y se centra especialmente en desarrollar una soteriología inclusiva que articula la superación del dogma fundamentalista en América Latina. A la vez que, se constituya en la reflexión crítica de nuestra tradición en busca de un diálogo y apertura al interior del cristianismo Latinoamericano. La propuesta es un proyecto de paz que tome en cuenta el reconocimiento de la tradición sin imponer

condiciones a la otra religión, más bien, busca elementos comunes entre religiones para un diálogo, a decir, el cristianismo con el Islamismo desde el monoteísmo, cristianismo con el Hinduismo o Budismo desde la paz interior, entre otros. Trataremos de vincularlo con el capítulo primero con el fin de evaluarlo y compararlo para distinguir teológicamente las diferencias. Así mismo, veremos las consecuencias del sistema de Pikaza en la soteriología en clave de alteridad.

El capítulo tercero asume variados objetivos, así, busca la superación de la reflexión teológica que debe traducirse metodológicamente, no en supuestos ontológicos, cosmológicos o a-históricos, sino que se articule desde la experiencia y desde la alteridad, es decir, desde los otros negados y silenciados en su cotidianidad (mujeres, indígenas, pobres, negros y negras, niños y niñas, entre otros). Se propone un método teológico en clave de alteridad que viabilize un hablar de Dios de manera no sectaria ni exclusivista. Busca un Dios necesario para el contexto Latinoamericano caracterizado por un sistema político, económico y social de exclusión, negación y dominación.

Los ejes conceptuales se centran básicamente en el hablar de un Dios con distintos rostros en la historia del ser humano. Se busca profundizar y superar la soteriología exclusivista latinoamericana, como también, los aportes y las reflexiones que hoy se dan, en torno a la apertura soteriológica y el diálogo interreligioso. Se trata de partir de la lectura de la realidad nuestra que no se desvincule de la tradición cristiana, empero, la juzga y la critica con el fin de enriquecerla y profundizarla.

Así mismo, desde una postura filosófica, desarrollaremos lo que significa alteridad y sus implicancias en el trabajo teológico. Posteriormente, se realizará una aproximación a los paradigmas del capítulo uno y dos desde la alteridad, con el fin de realizar una aplicación crítica que constituya el marco desde el cual se propondrá una soteriología en clave

de alteridad, el cual será el tercer momento. Finalmente, trataremos de establecer algunas propuestas que se traducen

v

en las consecuencias de una soteriología en clave de alteridad en la evangelización, la pastoral y la teología.

Del mismo modo, desde la filosofía y la teología trataremos de responder al fundamentalismo de soteriología exclusivista que se pretende como la totalidad religiosa en el mundo, totalidad que niega abiertamente otro tipo de posibilidad al respecto. El horizonte ontológico de esta postura ha objetivado al sujeto religioso estableciendo una relación ser humano-objeto y no ser humano-ser humano.

En contra de ello, describiremos un horizonte ontológico y teológico desde la alteridad, alteridad que descubre al otro totalmente distinto y legitimo. Evita la objetivación y establece una relación ser humano-ser humano. Postula la búsqueda de un mundo abierto al otro distinto, un mundo donde nos constituyamos en la negación de la negación, la muerte de la totalidad.

En definitiva, la alteridad es el núcleo de la propuesta. Se asume como un método teológico, y en tal sentido, la otredad adquiere relevancia y es la manifestación de la apropiación de distintas realidades desde lo ontológico y holístico. Este trabajo tiene en mente a miles de pobres que diariamente luchan por vivir y mueren, a quienes el sistema nunca les presta atención y les ha negado la vida. Son la denuncia viva y poderosa de otro poder que se pretende como la totalidad negadora de esa realidad fundamental en la cual está Dios. Planteamos que vivir el evangelio de manera radical en gratuidad, amor y entrega, no significa encerrarnos en un fundamentalismo soteriológico que se constituya negación de la alteridad y que traicione la universalidad salvífica de Dios; es más bien, reasumir nuestras raíces cristianas de amor incondicional y en esa radicalidad expresar la universalidad soteriológica.

El marco metodológico sigue la propuesta de Clodovis Boff que consiste en tres momentos: ver juzgar y actuar. El primer momento es un partir de la realidad, a decir, un análisis de la soteriología exclusivista existente en nuestro medio, el segundo momento es un reflexionar y juzgar desde los aportes de Pikaza sobre ésta realidad descrita, y el tercer momento pretende un volver a la realidad con el fin de re-asumirla, enriquecerla, transformarla. Sería ingenuo pretender que ésta vuelta a la realidad contenga la solución al problema, empero, puede ser el comienzo de cambios significativos.

El presente trabajo de investigación parte básicamente del análisis bibliográfico sobre la salvación exclusivista, el diálogo interreligioso, la fenomenología religiosa y la ética de la

[7] Estas categorías son diferenciadas para una mejor comprensión en esta investigación. Constituyen, en su concepto, una diferencia radical, pero a la vez, es posible su confusión, de ahí la importancia de saberlos diferenciar a lo largo de la tesis.

[8] Gustavo Gutiérrez, en su libro *La fuerza histórica de los pobres* (1977) y en el capítulo "Teología desde el reverso de la historia" describe la ideología burguesa como dominante y universal que niega realidades individuales. En este sistema no existen sujetos y realidades específicas. Sólo existen los universales.

alteridad. La propuesta es un abordaje deductivo que pretende terminar en la inducción de una soteriología de alteridad.

Por otro lado, así como el exclusivismo soteriológico se ha manifestado no sólo en nuestro contexto Latinoamericano sino fuera de él y lo largo de la historia cristiana, también somos testigos por las fuentes históricas de otras expresiones y declaraciones que distan mucho de este paradigma, y plantean mas bien, un universalismo que responde en alguna medida a las dificultades que encontramos en el abordaje de la

soteriología exclusivista. Así que, es importante en el estado de la cuestión hacer un recorrido histórico sobre el universalismo teológico.

Antes de continuar es importante diferenciar dos tipos de universalismos: el universalismo teológico y el universalismo ideológico.7 El universalismo teológico responde a los intentos de entender la gracia, la fe y la salvación de manera cósmica. Postula un Dios como salvador universal para todos los seres humanos. Dicho universalismo se caracteriza porque es abierto, procura no encerrarse de manera sectaria, no es excluyente. No se limita a un literalismo cristológico fundamentalista.

El universalismo ideológico, el cual se manifiesta en los niveles políticos, económicos, étnicos, entre otros, sé asume como la única opción negando otras, es la totalidad que no permite exterioridad. Se caracteriza porque genera exclusión, negación, opresión, sometimiento en la vida del ser humano. Tiene, entre otros, a Kant como uno de sus exponentes más representativos al establecer un imperativo universal en la norma y la moral. Este sistema se pretende a-priori y natural.8

Hecha la distinción, trataremos de explicitar este universalismo teológico que, obviamente tiene sus especificidades. A finales del siglo II e inicios del III a.e.c. Alejandría sería una de las principales ciudades intelectuales donde la actividad cultural y religiosa fue muy importante y tuvo en Clemente y Orígenes a sus máximos representantes en lo que se refiere a una soteriología universalista.

vii

9 Para ampliar recomiendo leer a Justo González en su obra *Historia del pensamiento cristiano,* Tomo 1, (1992, 185-220). Explica de manera sencilla pero profunda el pensamiento teológico de Clemente y Orígenes.

10 “En esta disputa tomaron parte Griegos y Latinos. Representa la condena del escritor más destacado de Oriente cristiano. En vida fue un apasionado que llevó en su cuerpo las marcas del amor a Dios y las

torturas, fue objeto de odio a la vez de admiración. Nació el año 185 y murió 254" (Schnucker 1989, 802-803).

Orígenes fue un agudo exégeta y el primer teólogo sistemático de la historia de la Iglesia que escribió *De principitis,* De los primeros principios y *Periarkhon.* Muchos lo consideran en su interpretación bíblica como un alegorista a ultranza, sin embargo, él reconocía la importancia del sentido histórico del texto bíblico.9 Del mismo modo, su exégesis espiritual lo conducirá estrechamente a la filosofía platónica el cual determinará en alguna medida su postura teológica.

Así mismo, nunca se apartó de la regla de fe, al contrario le dio más profundidad. Entendía a Dios como un ser que no está limitado a las definiciones humanas y Justo González al interpretarlo plantea: "Según Orígenes Dios es tal que su naturaleza no puede ser comprendida por entendimiento humano alguno. Dios es invisible, no sólo en el sentido físico que impide que nuestros ojos lo vean, sino también en el sentido intelectual, pues no hay mente alguna capaz de contemplar su esencia" (González 1992, 211).

Orígenes a la vez que tiene profundo respeto por la tradición de la Iglesia y la regla de fe, no pretende limitar la esencia divina a una expresión legal e institucional. Cuando se refiere a Cristo, González argumenta que: "No es posible definir a Cristo sólo en términos de su humanidad, ni tampoco de su divinidad, ambas naturalezas, la divina y la humana existen en un sólo ser, pero constituye el más grande misterio de la fe" (González 1992, 217).

En definitiva, a la luz de estas declaraciones se deduce que Orígenes estaba convencido que Dios en su misterio e inefable bondad salvaría a todo este mundo, que existiría una nueva creación y purificación del mundo. Su universalismo lo condujo a sostener que incluso la maldad o el diablo sería purificado porque es imposible resistir la gracia de Dios

manifestada en Cristo. Sin embargo, sus doctrinas serán condenadas por el Concilio de Constantinopla en el año 553.10

En realidad una condenación formal de Orígenes como hereje solo tuvo lugar 150 años después, en el V concilio ecuménico de Constantinopla (553). Pero ya entonces se hizo patente una consecuencia de la disputa antiorigenista, lamentable para la historia de la Iglesia: al restringirse la mirada a las ideas teológicas impugnables del teólogo alejandrino, pasó desapercibida la inmensa riqueza teológica y religiosa del conjunto de su obra, que sobre todo en la iglesia oriental no pudo ejercer ya un influjo provechoso para la vida religiosa y en el que-hacer de la teología (Jedin 1980, 190-191).

viii

[11] Un libro que resume de manera excelente el nacimiento y significado del metodismo es del autor Juan A. Faulkner. *Los metodistas* (sf).

Entrado el siglo XVIII surge un personaje sumamente importante para la teología moderna, nos referimos a John Wesley fundador del movimiento Metodista en Inglaterra.11 Autor de cientos de sermones e impulsador de una reforma social y eclesial creyó firmemente que la gracia de Dios trasciende las fronteras, las razas y los idiomas, y no está limitada a la institucionalidad religiosa. Dios es soberano del universo y como tal plasmó de sus leyes a todo cuanto existe.

Contrariamente a Luis Berkhof, Wesley articula que la bondad humana de todo ser no regenerado por la fe también es buena porque todo deviene de Dios, "Todas las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, liberalidad y favor… Y cualquier justicia o rectitud que el humano tenga, eso también es don de Dios" (Wesley I 1996, 26). Es probable que esta comprensión de Dios y su gracia hizo del metodismo un movimiento con preocupación hacia los pobres, esclavos e indígenas.

El universalismo de Wesley considera seriamente otras realidades ajenas al cristianismo, toma muy en cuenta que la salvación se da los cristianos a través de Cristo, no obstante, es posible que paganos y gente que nunca escuchó de Cristo sean salvos. Podemos distinguir en Wesley tres tipos de gracia: la gracia preveniente, la gracia justificante y la gracia santificante. Sirve para el análisis del tema la explicación de la gracia preveniente como aquella que es antes de la gracia que justifica, y se da a todo ser humano.

¿E incluiremos todo lo que vulgarmente se llama conciencia natural, un guardián interno que excusa y acusa, lo que implica algún discernimiento de la diferencia entre el bien y el mal moral, aprobando al uno y repudiando al otro? Ciertamente, sea natural o sobreañadida por la gracia de Dios, se la halla, al menos en alguna medida, en todo ser que viene a este mundo. Algo de esto se halla en cualquier corazón humano, pasando sentencia sobre lo bueno y lo malo, no sólo en todos los cristianos sino en todos lo mahometanos, en todos los paganos, incluso en el más inculto de los salvajes (Wesley IV 1996, 319).

La visión soteriológica Wesleyana es universal, que si bien, se diferencia en alguna medida de la de Orígenes, en el fondo ambos postulan la posibilidad de salvación mas allá de las fronteras del cristianismo. La visión antropológica de Orígenes postulaba cierta superioridad en aquellos que acceden al conocimiento del logos de Dios a diferencia de los que no lo hacían, en

[12] 1991. “Quetzalcóatl y el Dios cristiano: Alianza y lucha de dioses” *en Vida y Pensamiento* 11, 1, 31-54. Reflexiona sobre los siguientes aspectos: La revelación del Dios de la vida antes de la invasión, la perversión de la religiosidad, la lucha de los dioses y el Dios de la vida como el verdadero Dios.

Wesley se puede inferir que todo ser humano es igual ante Dios y con ello relativiza el carácter fundamentalista de cierto grupo cristiano que se cree superior.

Empero, en Latinoamérica lamentablemente la doctrina Wesleyana no ha sido tomada muy en cuenta, incluso muchas iglesias metodistas están perdiendo su carácter ecuménico. Sin embargo, la semilla de su universalismo está brotando en algunos sectores eclesiales y teólogos Latinoamericanos; Elsa Tamez12 es un buen ejemplo de ello y flexiona sobre el carácter universal de la naturaleza de Dios.

Tamez plantea que la revelación de Dios no llegó a Latinoamérica con la llegada del cristianismo, las culturas originarias básicamente la Náhuatl (mexicana) expresaba en su cotidianidad, religiosidad y ética la revelación divina. Sostiene que Dios y su gracia no se limita al círculo cristiano sino que abarca la totalidad de la creación. El Dios es el Dios único de los Náhuatl que no exige nada sino mariposas como ofrenda, en definitiva es un Dios de la vida (Tamez 1991).

Si había gran admiración y amor hacia Quetzalcóatl, se debe a las acciones de este Dios a favor de la humanidad. Hay muchos testimonios antiguos que asignan a Quetzalcóatl todas las cosas buenas para los seres humanos: él es quién creó la nueva humanidad con el quinto sol; con su propia sangre dio vida al ser humano y movimiento, además descubrió el maíz para su sustento; dio al ser humano la sabiduría para construir casas, inventó el calendario y otras cosas más (Tamez 1991, 35).

Con la llegada del cristianismo en el tiempo de la conquista se impone en vez de un Dios de la vida un dios del oro y de la muerte, dios que los indígenas tenían que asumir. Tamez plasma la voz del profeta maya Chilam-Balam en su artículo:

Solamente, por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo. Porque los muy

cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, es principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas (Tamez 1991, 42).

Este universalismo reflexionado por Tamez, si bien, parte de la tradición bíblica, ya que interpreta al apóstol Pablo en su carta a los Romanos cómo testigo de multitudes excluidas del

x

13 Paul Tillich en la introducción a su libro *Pensamiento Cristiano y cultura en occidente,* Tomo I, describe que el dogma, si pretende ser absoluto para todos los tiempos y para todas las circunstancias, entonces ésta se transformará en una cárcel en la cual no debe caer cualquier reflexión teológica coherente y honesta. Muchos han caído en él y ven en el dogma no el intento de responder una situación específica (naturaleza a posteriori), sino la palabra revelada de la eternidad hasta la eternidad (naturaleza a priori).

14 Muchos psicólogos y sociólogos actualmente describen al género humano con un ser bio-psico-social-religioso.

mensaje de salvación, declara que: "Dios, desde la creación, se da a conocer a través de sus obras, su poder y su deidad. Los seres humanos tienen la capacidad de percibirlo" (Tamez 1991, 32). Proclama la validez de la expresión religiosa universal y que Dios se ha revelado y manifestado a ellos antes del cristianismo, ¿cómo? Como un Dios a favor de la vida aunque con nombre diferente.

En definitiva, los tres personajes descritos construyen desde su tiempo y contexto histórico la posibilidad de que el misterio salvífico de Dios no sea excluyente ni fundamentalista. Y pese a que todos hablan desde su tradición cristiana jamás la niegan, al contrario, según entiendo

procuran enriquecerlo, procuran que el dogma no sea estático, irrelevante, eterno, lo último.13

Así, sostenemos que el ser humano es religioso por naturaleza14 y bajo ninguna circunstancia se le debe negar ésta realidad innata, es posible desde la dimensión fenomenológica valorar y declarar que Dios se le ha revelado. Del mismo modo, es posible desde la fundamental del cristianismo, que es gratuidad, amor, y paz no imponer nada a nadie, ni condenarlo si no se convierte cristiano.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación, "Pautas para una soteriología en clave de alteridad" intenta reflexionar a Dios como salvador universal, no sectario ni denominacional. En Latinoamérica hay una tendencia de ésta doctrina con carácter excluyente y marginante, la cual, debe ser releída la luz de una pastoral teológica en clave de alteridad. La propuesta pretende apertura soteriológica al interior del cristianismo latinoamericano y entre otras religiones consideradas paganas, inferiores y hasta diabólicas (algunas son anteriores al mismo cristianismo).

La importancia del tema radica en el esfuerzo de crear un sistema, una ética y un método teológico desdoblados en dos momentos: El primero consistirá en analizar y cambiar nuestra forma de entender a Dios como salvador del mundo y la forma de entendernos como Iglesia. El segundo se trata de una búsqueda histórica y abierta de la vivencia religiosa y teológica desde la alteridad. Sólo entonces será posible hablar de soteriología en el horizonte de la gratuidad, amor, no imposición, paz y justicia. La misma, que encaminará al cristianismo al diálogo interreligioso en la búsqueda de liberación-salvación para todos y todas.

El tema ha sido elegido por la proclamación común de un Dios que sólo salva a quienes se convierten cristianos y se someten a él. En este discurso, Dios es proclamado rey y señor, es el todopoderoso, el verdadero, el único salvador y no hay otro como él. Sin embargo, ello constituye la legitimación de un sistema religioso e ideológico que se presenta como inhumano, excluyente, absoluto y a-priori. Dicho dogmatismo se asume como totalidad y niega la experiencia religiosa de las mayorías (no permite la exterioridad)). Entonces, si proclamamos y creemos en un Dios universal y salvador del mundo, debe haber otras formas de cómo él está salvándolo en su totalidad.

El tema es importante y necesario en la reflexión teológica y pastoral en Latinoamérica. La propuesta de una soteriología en clave de alteridad exige el esfuerzo teológico para hablar de Dios como salvador de los no cristianos, a la vez que, constituye la superación de muchas contradicciones al interior del cristianismo. El presente trabajo de investigación busca ser un
aporte teológico pastoral que beneficie y enriquezca nuestra manera de comprender la soteriología y desafíe nuestra manera de ser Iglesia y hacer misión en ella.
Para una mejor compresión profundizaremos la Soteriología1 del paradigma exclusivista. En Latinoamérica se ha observado un desarrollo sistemático y generalizado de ésta doctrina y su carácter es básicamente excluyente y fundamentalista. Es posible destacar distintas variantes al interior de esta doctrina, ya sea, desde la religiosidad católica, evangélica, liberal o pentecostal,2 pero con un tronco común: fundamentalismo; no obstante, en ésta investigación estudiaremos el paradigma soteriológico exclusivista de tradición pentecostal como vivencia religiosa compleja, diversificada y en expansión Latinoamericana. Veremos dos casos concretos.
La soteriología exclusivista se caracteriza porque ha establecido dentro de su sistema dogmático que la salvación al mundo se da sólo a través de la confesión de Jesucristo como único señor y salvador personal, además del sometimiento a su voluntad y la renuncia a toda otra religiosidad. Cualquier expresión religiosa por más bondadosa que sea es simplemente un engaño, o como dijera Luis Berkhof 3 al hacer referencia a Agustín:
Admite que los gentiles pueden cumplir ciertos actos que son buenos en sí y desde un punto de vista más bajo hasta se les puede considerar loables, pero no obstante, considera que tales actos como producidos por personas irregeneradas son pecado porque brotan sin que los motiven el

amor de Dios o la fe, y no responden al único propósito justo, la gloria de Dios. Agustín niega que semejantes acciones sean el fruto de alguna bondad natural del hombre (Berkhof 1969, 515).

Así como Agustín, hoy muchas iglesias evangélicas y pentecostales declaran en su norma de fe que este mundo4 está perdido y que la única manera de acceder a la salvación eterna es aceptando a Jesucristo como salvador personal y único. Dichas categorías, "salvación eterna y salvador personal" expresan claramente, además del exclusivismo descrito, el carácter puramente supraterrenal e individualista de esta fe.

1 Uno de los posibles significados clásicos es: "(Sotería = salvación, logos = palabra) es la rama de la teología cristiana que trata las doctrinas de la salvación, incluyendo (1) expiación por el pecado, la provisión de salvación por medio de Cristo y (2) salvación del pecado, la aplicación de la salvación por el Espíritu. La muerte de Cristo en la cruz expía el pecado del hombre como sustituto condicional por el castigo merecido. Por lo tanto, la expiación es vicaria, sustitutiva y suficiente para todos" (Duewel sf, 658-659).

2 Míguez Bonino, en su libro *Los rostros del protestantismo Latinoamericano* (1995) distingue distintas características del protestantismo en América Latina, nosotros seguimos dicha propuesta y en tal sentido, diferenciamos evangélicos, pentecostales y liberales.

3 Cabe mencionar que Berkhof ha sido uno de los teólogos de aceptación en Latinoamérica y que su obra *Teología Sistemática* ha sido adoptada como la norma de fe en muchas Iglesias. Él es de tradición calvinista.

4 Entiéndase mundo en términos ecológicos, geográficos y antropológicos.

ii

5 Cita tomada del evangelio: (Juan 3.16 RV). La frase "todo aquel que en él cree" es atribuida a Jesús como medio único de salvación y

ciertamente lo es para los cristianos. Sin embargo, otras religiones, aún dentro del cristianismo pueden interpretar de manera diferente el misterio cristológico.

[6] Ver el libro de Tamayo Acosta titulado *Fundamentalismos y diálogo de religiones* (2004).

Este paradigma tiene a su vez contradicciones internas, ya que al proclamar en su norma de fe que Jesucristo es el señor del universo y por lo tanto salvador del mundo, declaran un universalismo, el cual, en definitiva es excluyente y proselitista porque no aceptan otra confesión soteriológica como válida. Confiesan que todos deben someterse y adecuarse a esta verdad absoluta la cual ha sido dada por Dios para todos lo seres humanos.

La frase "para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna"5, es una declaración de amor incondicional el cual es negado cuando Jesucristo constituye el único medio de salvación. Al respecto, es importante destacar que, si bien, Jesucristo es el único camino de salvación para los cristianos no debería de serlo para otras religiones no cristianas.

Por otro lado, la confesión de la inerrancia de la Biblia conduce a un literalismo fundamentalista que no observa la posibilidad de la salvación fuera de Cristo. En este sentido, el fundamentalismo es un tema clave y debe ser abordado detenidamente para una mejor comprensión de este paradigma soteriológico exclusivista, puesto que ambos están estrechamente vinculados.

Así, se entiende que el fundamentalismo6 es la negación abierta y radical a otra posible realidad. El fundamentalismo religioso se caracteriza porque impone una sola verdad, no permite la tolerancia ni la diversidad, no hay posibilidad de diálogo, castiga y condena otras religiones. En definitiva, la soteriología exclusivista que pretendemos describir tiene en

el fundamentalismo el soporte necesario para su establecimiento y funcionalidad.
De este modo, se hace necesario un abordaje coherente en repuesta al paradigma soteriológico exclusivista, para ello desarrollaremos el pensamiento de Xabier Pikaza quien responde de manera oportuna y concreta cuando propone una soteriología inclusiva, a decir, que la salvación es posible para todos los seres humanos independientemente de que sean cristianos o no, y que es necesario dialogar religiosamente por un mundo posible para todos y todas donde se construya la justicia y la paz.
Así mismo, el presente trabajo de investigación intenta responder al paradigma exclusivista al articular una soteriología en clave de alteridad. Para ello, es importante tener en cuenta el uso

que se le dará al término alteridad. Desde la perspectiva ética-filosófica Latinoamericana de Enrique Dussel se define alteridad a la exterioridad de la totalidad, es "el otro" ontológicamente diferente el cual se constituye diferencia interna de la mismidad, no obstante, en este trabajo de investigación se le dará un énfasis antropológico-teológico. Así como el sistema neoliberal niega la alteridad del pobre, hay sistemas teológicos fundamentalistas que niegan el valor soteriológico del otro.
En este tipo de relación el ser humano es objetivado y cosificado por la teología que se asume eterna, divina, y pretende ser universal para todas las naciones y experiencias, sin embargo, este esencialismo lo convierte en dominante, opresor y excluyente de las demás. En este sentido, soteriología en clave de alteridad incorpora una metodología histórica y existencial. Busca que Dios en diálogo abierto de "cara a cara" (alteridad) con el ser humano caminen en el proceso de su liberación-salvación.
No pretende un relativismo incoherente donde cualquier experiencia religiosa valga (incluso las que generan muerte y opresión), busca más

bien, una apertura religiosa de respeto, reconocimiento y legitimidad de "lo otro" en el marco de la justicia, el amor, la paz, la gratuidad. Cada religión, si se va a lo fundamental de sí, tiene elementos que contribuyen por un mundo para todos y todas. De ahí que, se busca alteridad a la vez que fidelidad a la tradición propia.

El objetivo general es el desarrollo del concepto y comprensión de la doctrina de la salvación en la tradición cristiana. Propone reflexionarla en clave de alteridad. En este sentido, como segundo momento busca reconocer la viabilidad de otra expresión religiosa como el otro negado y no asumido. Los otros distintos constituyen una realidad válida en el tiempo y en el mundo.

Los objetivos específicos están estructurados de acuerdo a los capítulos, a decir, en el capítulo primero el fin es describir y analizar la soteriología exclusivista y sus consecuencias en la vida de la iglesia Latinoamericana. Las consecuencias se refieren básicamente a las áreas de la evangelización, pastoral y la teología. Es oportuno explicar detalladamente la estructura temática del presente capítulo, que aborda el paradigma de la soteriología exclusivista, expresado básicamente en iglesias pentecostales tales como: La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la Iglesia Evangélica Pentecostés Movimiento Misionero Mundial. A la misma vez, desarrollaremos sus consecuencias en la evangelización, pastoral y teología.

El capítulo segundo persigue como objetivo presentar el pensamiento de Xabier Pikaza y se centra especialmente en desarrollar una soteriología inclusiva que articula la superación del dogma fundamentalista en América Latina. A la vez que, se constituya en la reflexión crítica de nuestra tradición en busca de un diálogo y apertura al interior del cristianismo Latinoamericano. La propuesta es un proyecto de paz que tome en cuenta el reconocimiento de la tradición sin imponer

condiciones a la otra religión, más bien, busca elementos comunes entre religiones para un diálogo, a decir, el cristianismo con el Islamismo desde el monoteísmo, cristianismo con el Hinduismo o Budismo desde la paz interior, entre otros. Trataremos de vincularlo con el capítulo primero con el fin de evaluarlo y compararlo para distinguir teológicamente las diferencias. Así mismo, veremos las consecuencias del sistema de Pikaza en la soteriología en clave de alteridad.

El capítulo tercero asume variados objetivos, así, busca la superación de la reflexión teológica que debe traducirse metodológicamente, no en supuestos ontológicos, cosmológicos o a-históricos, sino que se articule desde la experiencia y desde la alteridad, es decir, desde los otros negados y silenciados en su cotidianidad (mujeres, indígenas, pobres, negros y negras, niños y niñas, entre otros). Se propone un método teológico en clave de alteridad que viabilize un hablar de Dios de manera no sectaria ni exclusivista. Busca un Dios necesario para el contexto Latinoamericano caracterizado por un sistema político, económico y social de exclusión, negación y dominación.

Los ejes conceptuales se centran básicamente en el hablar de un Dios con distintos rostros en la historia del ser humano. Se busca profundizar y superar la soteriología exclusivista latinoamericana, como también, los aportes y las reflexiones que hoy se dan, en torno a la apertura soteriológica y el diálogo interreligioso. Se trata de partir de la lectura de la realidad nuestra que no se desvincule de la tradición cristiana, empero, la juzga y la critica con el fin de enriquecerla y profundizarla.

Así mismo, desde una postura filosófica, desarrollaremos lo que significa alteridad y sus implicancias en el trabajo teológico. Posteriormente, se realizará una aproximación a los paradigmas del capítulo uno y dos desde la alteridad, con el fin de realizar una aplicación crítica que constituya el marco desde el cual se propondrá una soteriología en clave

de alteridad, el cual será el tercer momento. Finalmente, trataremos de establecer algunas propuestas que se traducen

v

en las consecuencias de una soteriología en clave de alteridad en la evangelización, la pastoral y la teología.

Del mismo modo, desde la filosofía y la teología trataremos de responder al fundamentalismo de soteriología exclusivista que se pretende como la totalidad religiosa en el mundo, totalidad que niega abiertamente otro tipo de posibilidad al respecto. El horizonte ontológico de esta postura ha objetivado al sujeto religioso estableciendo una relación ser humano-objeto y no ser humano-ser humano.

En contra de ello, describiremos un horizonte ontológico y teológico desde la alteridad, alteridad que descubre al otro totalmente distinto y legitimo. Evita la objetivación y establece una relación ser humano-ser humano. Postula la búsqueda de un mundo abierto al otro distinto, un mundo donde nos constituyamos en la negación de la negación, la muerte de la totalidad.

En definitiva, la alteridad es el núcleo de la propuesta. Se asume como un método teológico, y en tal sentido, la otredad adquiere relevancia y es la manifestación de la apropiación de distintas realidades desde lo ontológico y holístico. Este trabajo tiene en mente a miles de pobres que diariamente luchan por vivir y mueren, a quienes el sistema nunca les presta atención y les ha negado la vida. Son la denuncia viva y poderosa de otro poder que se pretende como la totalidad negadora de esa realidad fundamental en la cual está Dios. Planteamos que vivir el evangelio de manera radical en gratuidad, amor y entrega, no significa encerrarnos en un fundamentalismo soteriológico que se constituya negación de la alteridad y que traicione la universalidad salvífica de Dios; es más bien, reasumir nuestras raíces cristianas de amor incondicional y en esa radicalidad expresar la universalidad soteriológica.

El marco metodológico sigue la propuesta de Clodovis Boff que consiste en tres momentos: ver juzgar y actuar. El primer momento es un partir de la realidad, a decir, un análisis de la soteriología exclusivista existente en nuestro medio, el segundo momento es un reflexionar y juzgar desde los aportes de Pikaza sobre ésta realidad descrita, y el tercer momento pretende un volver a la realidad con el fin de re-asumirla, enriquecerla, transformarla. Sería ingenuo pretender que ésta vuelta a la realidad contenga la solución al problema, empero, puede ser el comienzo de cambios significativos.

El presente trabajo de investigación parte básicamente del análisis bibliográfico sobre la salvación exclusivista, el diálogo interreligioso, la fenomenología religiosa y la ética de la

7 Estas categorías son diferenciadas para una mejor comprensión en esta investigación. Constituyen, en su concepto, una diferencia radical, pero a la vez, es posible su confusión, de ahí la importancia de saberlos diferenciar a lo largo de la tesis.

8 Gustavo Gutiérrez, en su libro *La fuerza histórica de los pobres* (1977) y en el capítulo "Teología desde el reverso de la historia" describe la ideología burguesa como dominante y universal que niega realidades individuales. En este sistema no existen sujetos y realidades específicas. Sólo existen los universales.

alteridad. La propuesta es un abordaje deductivo que pretende terminar en la inducción de una soteriología de alteridad.

Por otro lado, así como el exclusivismo soteriológico se ha manifestado no sólo en nuestro contexto Latinoamericano sino fuera de él y lo largo de la historia cristiana, también somos testigos por las fuentes históricas de otras expresiones y declaraciones que distan mucho de este paradigma, y plantean mas bien, un universalismo que responde en alguna medida a las dificultades que encontramos en el abordaje de la

soteriología exclusivista. Así que, es importante en el estado de la cuestión hacer un recorrido histórico sobre el universalismo teológico.

Antes de continuar es importante diferenciar dos tipos de universalismos: el universalismo teológico y el universalismo ideológico.7

El universalismo teológico responde a los intentos de entender la gracia, la fe y la salvación de manera cósmica. Postula un Dios como salvador universal para todos los seres humanos. Dicho universalismo se caracteriza porque es abierto, procura no encerrarse de manera sectaria, no es excluyente. No se limita a un literalismo cristológico fundamentalista.

El universalismo ideológico, el cual se manifiesta en los niveles políticos, económicos, étnicos, entre otros, sé asume como la única opción negando otras, es la totalidad que no permite exterioridad. Se caracteriza porque genera exclusión, negación, opresión, sometimiento en la vida del ser humano. Tiene, entre otros, a Kant como uno de sus exponentes más representativos al establecer un imperativo universal en la norma y la moral. Este sistema se pretende a-priori y natural.8

Hecha la distinción, trataremos de explicitar este universalismo teológico que, obviamente tiene sus especificidades. A finales del siglo II e inicios del III a.e.c. Alejandría sería una de las principales ciudades intelectuales donde la actividad cultural y religiosa fue muy importante y tuvo en Clemente y Orígenes a sus máximos representantes en lo que se refiere a una soteriología universalista.

9 Para ampliar recomiendo leer a Justo González en su obra *Historia del pensamiento cristiano,* Tomo 1, (1992, 185-220). Explica de manera sencilla pero profunda el pensamiento teológico de Clemente y Orígenes.

10 “En esta disputa tomaron parte Griegos y Latinos. Representa la condena del escritor más destacado de Oriente cristiano. En vida fue un apasionado que llevó en su cuerpo las marcas del amor a Dios y las

torturas, fue objeto de odio a la vez de admiración. Nació el año 185 y murió 254” (Schnucker 1989, 802-803).

Orígenes fue un agudo exégeta y el primer teólogo sistemático de la historia de la Iglesia que escribió *De principitis,* De los primeros principios y *Periarkhon.* Muchos lo consideran en su interpretación bíblica como un alegorista a ultranza, sin embargo, él reconocía la importancia del sentido histórico del texto bíblico.9 Del mismo modo, su exégesis espiritual lo conducirá estrechamente a la filosofía platónica el cual determinará en alguna medida su postura teológica.

Así mismo, nunca se apartó de la regla de fe, al contrario le dio más profundidad. Entendía a Dios como un ser que no está limitado a las definiciones humanas y Justo González al interpretarlo plantea: “Según Orígenes Dios es tal que su naturaleza no puede ser comprendida por entendimiento humano alguno. Dios es invisible, no sólo en el sentido físico que impide que nuestros ojos lo vean, sino también en el sentido intelectual, pues no hay mente alguna capaz de contemplar su esencia” (González 1992, 211).

Orígenes a la vez que tiene profundo respeto por la tradición de la Iglesia y la regla de fe, no pretende limitar la esencia divina a una expresión legal e institucional. Cuando se refiere a Cristo, González argumenta que: “No es posible definir a Cristo sólo en términos de su humanidad, ni tampoco de su divinidad, ambas naturalezas, la divina y la humana existen en un sólo ser, pero constituye el más grande misterio de la fe” (González 1992, 217).

En definitiva, a la luz de estas declaraciones se deduce que Orígenes estaba convencido que Dios en su misterio e inefable bondad salvaría a todo este mundo, que existiría una nueva creación y purificación del mundo. Su universalismo lo condujo a sostener que incluso la maldad o el diablo sería purificado porque es imposible resistir la gracia de Dios

manifestada en Cristo. Sin embargo, sus doctrinas serán condenadas por el Concilio de Constantinopla en el año 553.10

En realidad una condenación formal de Orígenes como hereje solo tuvo lugar 150 años después, en el V concilio ecuménico de Constantinopla (553). Pero ya entonces se hizo patente una consecuencia de la disputa antiorigenista, lamentable para la historia de la Iglesia: al restringirse la mirada a las ideas teológicas impugnables del teólogo alejandrino, pasó desapercibida la inmensa riqueza teológica y religiosa del conjunto de su obra, que sobre todo en la iglesia oriental no pudo ejercer ya un influjo provechoso para la vida religiosa y en el que-hacer de la teología (Jedin 1980, 190-191).

viii

[11] Un libro que resume de manera excelente el nacimiento y significado del metodismo es del autor Juan A. Faulkner. *Los metodistas* (sf).

Entrado el siglo XVIII surge un personaje sumamente importante para la teología moderna, nos referimos a John Wesley fundador del movimiento Metodista en Inglaterra.11 Autor de cientos de sermones e impulsador de una reforma social y eclesial creyó firmemente que la gracia de Dios trasciende las fronteras, las razas y los idiomas, y no está limitada a la institucionalidad religiosa. Dios es soberano del universo y como tal plasmó de sus leyes a todo cuanto existe.

Contrariamente a Luis Berkhof, Wesley articula que la bondad humana de todo ser no regenerado por la fe también es buena porque todo deviene de Dios, "Todas las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, liberalidad y favor... Y cualquier justicia o rectitud que el humano tenga, eso también es don de Dios" (Wesley I 1996, 26). Es probable que esta comprensión de Dios y su gracia hizo del metodismo un movimiento con preocupación hacia los pobres, esclavos e indígenas.

El universalismo de Wesley considera seriamente otras realidades ajenas al cristianismo, toma muy en cuenta que la salvación se da los cristianos a través de Cristo, no obstante, es posible que paganos y gente que nunca escuchó de Cristo sean salvos. Podemos distinguir en Wesley tres tipos de gracia: la gracia preveniente, la gracia justificante y la gracia santificante. Sirve para el análisis del tema la explicación de la gracia preveniente como aquella que es antes de la gracia que justifica, y se da a todo ser humano.

¿E incluiremos todo lo que vulgarmente se llama conciencia natural, un guardián interno que excusa y acusa, lo que implica algún discernimiento de la diferencia entre el bien y el mal moral, aprobando al uno y repudiando al otro? Ciertamente, sea natural o sobreañadida por la gracia de Dios, se la halla, al menos en alguna medida, en todo ser que viene a este mundo. Algo de esto se halla en cualquier corazón humano, pasando sentencia sobre lo bueno y lo malo, no sólo en todos los cristianos sino en todos lo mahometanos, en todos los paganos, incluso en el más inculto de los salvajes (Wesley IV 1996, 319).

La visión soteriológica Wesleyana es universal, que si bien, se diferencia en alguna medida de la de Orígenes, en el fondo ambos postulan la posibilidad de salvación mas allá de las fronteras del cristianismo. La visión antropológica de Orígenes postulaba cierta superioridad en aquellos que acceden al conocimiento del logos de Dios a diferencia de los que no lo hacían, en

[12] 1991. "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: Alianza y lucha de dioses" *en Vida y Pensamiento* 11, 1, 31-54. Reflexiona sobre los siguientes aspectos: La revelación del Dios de la vida antes de la invasión, la perversión de la religiosidad, la lucha de los dioses y el Dios de la vida como el verdadero Dios.

Wesley se puede inferir que todo ser humano es igual ante Dios y con ello relativiza el carácter fundamentalista de cierto grupo cristiano que se cree superior.

Empero, en Latinoamérica lamentablemente la doctrina Wesleyana no ha sido tomada muy en cuenta, incluso muchas iglesias metodistas están perdiendo su carácter ecuménico. Sin embargo, la semilla de su universalismo está brotando en algunos sectores eclesiales y teólogos Latinoamericanos; Elsa Tamez12 es un buen ejemplo de ello y flexiona sobre el carácter universal de la naturaleza de Dios.

Tamez plantea que la revelación de Dios no llegó a Latinoamérica con la llegada del cristianismo, las culturas originarias básicamente la Náhuatl (mexicana) expresaba en su cotidianidad, religiosidad y ética la revelación divina. Sostiene que Dios y su gracia no se limita al círculo cristiano sino que abarca la totalidad de la creación. El Dios es el Dios único de los Náhuatl que no exige nada sino mariposas como ofrenda, en definitiva es un Dios de la vida (Tamez 1991).

Si había gran admiración y amor hacia Quetzalcóatl, se debe a las acciones de este Dios a favor de la humanidad. Hay muchos testimonios antiguos que asignan a Quetzalcóatl todas las cosas buenas para los seres humanos: él es quién creó la nueva humanidad con el quinto sol; con su propia sangre dio vida al ser humano y movimiento, además descubrió el maíz para su sustento; dio al ser humano la sabiduría para construir casas, inventó el calendario y otras cosas más (Tamez 1991, 35).

Con la llegada del cristianismo en el tiempo de la conquista se impone en vez de un Dios de la vida un dios del oro y de la muerte, dios que los indígenas tenían que asumir. Tamez plasma la voz del profeta maya Chilam-Balam en su artículo:

Solamente, por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo. Porque los muy

cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, es principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas (Tamez 1991, 42).

Este universalismo reflexionado por Tamez, si bien, parte de la tradición bíblica, ya que interpreta al apóstol Pablo en su carta a los Romanos cómo testigo de multitudes excluidas del

x

13 Paul Tillich en la introducción a su libro *Pensamiento Cristiano y cultura en occidente,* Tomo I, describe que el dogma, si pretende ser absoluto para todos los tiempos y para todas las circunstancias, entonces ésta se transformará en una cárcel en la cual no debe caer cualquier reflexión teológica coherente y honesta. Muchos han caído en él y ven en el dogma no el intento de responder una situación específica (naturaleza a posteriori), sino la palabra revelada de la eternidad hasta la eternidad (naturaleza a priori).

14 Muchos psicólogos y sociólogos actualmente describen al género humano con un ser bio-psico-social-religioso.

mensaje de salvación, declara que: "Dios, desde la creación, se da a conocer a través de sus obras, su poder y su deidad. Los seres humanos tienen la capacidad de percibirlo" (Tamez 1991, 32). Proclama la validez de la expresión religiosa universal y que Dios se ha revelado y manifestado a ellos antes del cristianismo, ¿cómo? Como un Dios a favor de la vida aunque con nombre diferente.

En definitiva, los tres personajes descritos construyen desde su tiempo y contexto histórico la posibilidad de que el misterio salvífico de Dios no sea excluyente ni fundamentalista. Y pese a que todos hablan desde su tradición cristiana jamás la niegan, al contrario, según entiendo

procuran enriquecerlo, procuran que el dogma no sea estático, irrelevante, eterno, lo último.13

Así, sostenemos que el ser humano es religioso por naturaleza14 y bajo ninguna circunstancia se le debe negar ésta realidad innata, es posible desde la dimensión fenomenológica valorar y declarar que Dios se le ha revelado. Del mismo modo, es posible desde la fundamental del cristianismo, que es gratuidad, amor, y paz no imponer nada a nadie, ni condenarlo si no se convierte cristiano.

CAPÍTULO 2
XABIER PIKAZA19 Y UNA SOTERIOLOGÍA INCLUSIVA

En el capítulo anterior el objetivo fue describir y analizar la soteriología exclusivista latinoamericana desde dos casos concretos, como son, La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial, a su vez, desarrollamos sus consecuencias en la evangelización, la pastoral y la teología, en contraste o negación de una soteriología en clave de alteridad o un universalismo religioso que reconoce cómo válidas otras experiencias religiosas de salvación, como articulará Xabier Pikaza en este capítulo.

En este tipo de paradigma teológico exclusivista, como vimos, se establece una relación humana que genera rechazo al diferente, exclusión y condena a otra doctrina, y que no dialoga teológica ni cristológicamente con otras religiones. En tal sentido, en el presente capítulo trataremos básicamente el pensamiento de Pikaza que pretende ser una postura totalmente contraria, a decir, que trata de no excluir al diferente, de no condenar a pesar de ser crítico de las religiones y del cristianismo en sí, y de dialogar con otras experiencias de fe como válidas.

Si bien, es una posición totalmente contraria a la primera donde el fundamentalismo

constituye un reduccionismo cristiano, más no un universalismo como ellos lo argumentan,
ambas tienen un común denominador: *se confiesan cristianos*. En tal sentido, la propuesta no es
19 "Xabier Pikaza nació en Orozco, Vizcaya (España) en el año 1941, fue profesor de historia de las religiones y de
teodicea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde su labor como teólogo cristiano ha querido abrirse hacia
el encuentro entre la filosofía y las religiones. Se interesa por el diálogo entre el cristianismo y las culturas de la
modernidad, desde una perspectiva bíblica y una reflexión sistemática. Autor de innumerables libros y artículos, y
algunos están mencionados en la bibliografía final, básicamente los que han sido estudiados para el desarrollo de este
capítulo. En ellos trata temas como el diálogo entre religiones, la fenomenología religiosa, antropología bíblica,
cristología universal, entre otros. Actualmente está casado y ha dejado la cátedra de la universidad" (Pikaza 2002,
contratapa).
23
realizar una apología del cristianismo como religión suprema o superior al cual otras religiones
no cristianas debieran someterse y convertirse, sino que en diálogo humilde y gratuito se busque
la paz mundial o la salvación de este mundo y por ende del ser humano.
El presente capítulo ha sido estructurado progresivamente para su mejor comprensión, es
decir que, en primer lugar desarrollaremos el fenómeno y la experiencia religiosa como el

elemento vinculante de la humanidad. Será el marco desde donde se planteará que la experiencia
y revelación de lo sagrado no es posesión y atributo de unos pocos iluminados, ni de una religión
en particular; sino que es una realidad inherente del ser humano. Servirá como base para articular
el universalismo de Pikaza en torno al diálogo entre las religiones.20
En un segundo momento, desarrollaremos el universalismo de Pikaza desde lo socioeconómico,
y trataremos el tema de la globalización como un fenómeno que hace posible y
necesario el diálogo de religiones, pero que a su vez, es amenazado y está siendo controlado por
el neoliberalismo destructor de la paz . Posteriormente, nos introduciremos a la tradición cristiana
con el fin de desarrollar el universalismo de Pikaza desde la antropología bíblica. En él
trataremos temas como el poder y el mérito, la riqueza y las minorías exclusivas como sujetos
que dirigen la historia a los cuales Pikaza describe como negadores del universalismo cristiano y
los deconstruye abiertamente.
Luego abordaremos el diálogo de religiones y la forma como ellas se relacionan entre sí, y
también la forma en que se relacionan con la violencia. Se postulará algunas tesis sobre lo que
puede ser el diálogo religioso en la actualidad como resistencia a la violencia que caracteriza a
muchas religiones incluyendo la cristiana. Finalmente, desarrollaremos cuáles son las

consecuencias de esta posición para una soteriología en clave de alteridad. ¿Hasta que punto es
un aporte y hasta que punto no?, ¿Hasta que punto la fortalece o la cuestiona?.
20 En una entrevista que le hicimos con ocasión de las cátedras J. Mackay nos dijo: "Son muchos los teólogos que
han abordado el tema de diálogo entre religiones, como también son muchas las teorías que se construyen alrededor
del tema. Me opongo humildemente a una tendencia de algunos que hablarían de un pacto entre religiones, yo aporto
esto, tu aportas lo otro, a ceder cada uno parte de su herencia religiosa para así crear un término medio. Esa línea, yo
creo anda por ahí entre algunos que sería una línea más o menos política que religiosa donde tu cedes aquello yo
cedo a esto, así dialogamos, donde todo más o menos es un poco relativo, esa tendencia está por muchos lugares y
da la impresión de que muchos favorecen esa tendencia te podría decir que hasta teólogos" (Pikaza 2005).

2.1. Pikaza desde la fenomenología de la religión

Cabe mencionar primeramente que este acápite debe ser entendido más allá de la estructura
eclesial, dogmática o teológica de determinada religión. Lo que se trata de hacer aquí es
comprender y profundizar la religión como experiencia básica de tipo antropológico y filosóficoteológico.
Esta experiencia mencionada no se limita a un determinado grupo humano sino que
asume un carácter universal, por tanto; entiende que todas las religiones como experiencia con lo

sagrado son válidas. Bajo ninguna circunstancia la fenomenología de la religión tratará de tomar posición a favor o en contra de cualquier religión, incluso la cristiana. Sin embargo hace, comparaciones, descripciones y análisis teológicos. Al respecto Pikaza sostiene:

Tenemos que distinguir varias maneras de estudiar la religión, puede haber una psicología de la religión, y la psicología de la religión no entra en el valor dogmático, puede haber una filosofía de la religión tampoco entra en el valor dogmático. La fenomenología de la religión por principio, no entra en los valores dogmáticos, una fenomenología de la religión por principio es una disciplina neutral que estudia y compara las diversas religiones o elementos de la religión; como puede ser cristianismo, hinduismo, budismo. En cuanto tal, la fenomenología de la religión no ofrece juicios dogmáticos sino que simplemente describe, analiza y quizá compara (Pikaza 2005).

Es importante destacar que el fenómeno religioso a sido articulado, estudiado e interpretado de manera diversa y distinta por distintos especialistas, filósofos o teólogos. Éstas posturas incorporan elementos básicamente antropológicos, a veces ontológicos, metafísicos, cosmológicos o románticos con relación a lo sagrado, así tenemos a Schleiermacher quién

escribió *Discurso sobre la religión*, Otto y su libro *Lo Santo,* Barth y su *Dogmática*, Croatto quién escribió un libro titulado *Fenomenología de la religión*, Eliade y su *Historia de las religiones*, Hegel y su libro *Fenomenología del Espíritu* entre muchos otros. Esta pluralidad conceptual enriquece la comprensión de la religión como experiencia profunda. En tal sentido, Pikaza tratará de establecer un significado que a él le parece adecuado.

Interpreto la religión como diálogo en (con) el misterio, es decir, con aquello (Aquel) que me llama y enriquece, llevándome a mi ser más hondo: La religión brota allí donde el misterio me interpela invitándome a responderle. El ser humano es alteridad dialogal y se realiza como persona en actitud de acogida y respuesta. Desde ese fondo la religión se define como experiencia de sujeto (una forma intensa de sentirse, realizarse y trascenderse)... A mi juicio en el principio está el fenómeno: la experiencia y la certeza de que *el misterio se revela*... sobre ese fondo puede interpretarse la experiencia religiosa

25

como auto-revelación del misterio, es decir, como *hiero-fanía*, pues lo sagrado (*hieron*) es manifestándose (*fanía*) (Pikaza 1999, 205-207; cursiva en el original).

Con esta definición y uso del término “hierofanía”, Pikaza sigue la línea de Mircea Eliade[21]

quién fue uno de los primeros en usar el término en su historia de las religiones. “Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía, que es cómodo... Es decir, algo sagrado se nos muestra” (Eliade 1974, 22). Así, lo sagrado necesariamente ocupa el lugar central en la experiencia religiosa como el ser trascendente que se manifiesta. No obstante, esta apertura no significa que podemos reducirlo a categorías puramente lógicas y racionales, todo lo contrario, es también lo incognoscible, lo indecible y la expresión plena del misterio. Pikaza sostendrá:

Por eso le llamamos misterio: radicalmente distinto, irremediablemente otro, realidad que al desvelarse sigue siendo irrevelable. Todo lo que existe y puede auto-expresarse resulta de algún modo trascendente: tiene una hondura o secreto que nadie puede conquistar por fuerza... Pues bien, Aquel que se desvela por si mismo, el ser sagrado (Dios) es trascendencia original, siempre irreductible; no es parte del conjunto cósmico, ni elemento de un sistema lógico; no se identifica con ninguna ley o norma de la historia, es siempre un más allá, misterio (Pikaza 1999, 212).

Lo mencionado expresa claramente que nos referimos a un misterio profundo que no puede ser objetivado porque desborda los límites de nuestra sensibilidad corporal, pero que se

constituye sujeto aprehensible a nuestra componentes sensoriales; no es materia que podemos controlar, pero que se hace historia comprensible. Dicha dialéctica es el reflejo del misterio Dios.

En tal sentido las religiones monoteístas lo presentan como persona que se revela en la historia, mientras que las religiones más subjetivas enfatizan el aspecto espiritual de lo sagrado. “La tradición cristiana acentúa el aspecto personal de lo divino presentando la experiencia religiosa … de un Dios que libera al humano de su pequeñez” (Pikaza 1999, 215).

Por otro lado, el fenómeno religioso describe elementos mediáticos en la relación del ser humano con el misterio. “El simbolismo pertenece a la hierofanía, lo sagrado trascendente se expresa por signos de inmanencia mundana. La religión forma parte del descubrimiento y realización simbólica del ser humano en rito y mito” (Pikaza 1999, 217). Para Pikaza los ritos son

21 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (1967) y *Tratado de historia de religiones* Tomo I (1974), en donde desarrolla de manera consecuente una fenomenología de la religión.

expresiones gestuales que se dan a través de signos expresivos donde el ser humano se introduce en el campo del obrar divino, así las cosas profanas se transforman en sagradas.

El mito interpreta realidades que determinada cultura cree significativa,22 “se expresa a

modo de relato primigenio o mito donde viene a condensarse el sentido de la realidad” (Pikaza 1999, 220). Así, en el cristianismo la Biblia constituye el mito fundante sobre el cual se basa la fe cristiana, en el Islam el Corán, en el judaísmo la Torá, y en las religiones cósmicas suelen poseer el mito del eterno retorno. Pikaza sostiene que según sean las religiones así serán sus mitos, es decir, que las religiones de interioridad irán en esa dirección, las de exterioridad igualmente, las personales o históricas en ese sentido.

Lo expresado hasta aquí delimita el horizonte para comprender las religiones. Dado que el misterio sagrado se revela en un contexto histórico-cultural específico y entendiendo que el ser humano es muy complejo y se caracteriza por su pluralidad, entonces concluimos que todas las experiencias religiosas, expresadas en sus ritos, símbolos y mitos, son válidas, ninguna es superior a otra. Es en este nivel primario en que se debe de hablar sobre el diálogo religioso ya que, casi todas (por no decir todas) las religiones se han vinculado en su proceso histórico y posterior a un tipo de violencia y maldad, el cual Pikaza tratará de-construir más adelante.

No hubo ninguna religión totalmente aislada, por que la religión forma parte de la cultura humana y lo mismo que la cultura las religiones han evolucionado, han cambiado, se han

relacionado entre sí, aunque hubo quizá unas religiones que llamamos universales que han
tomado unas características mas amplias como el cristianismo, islamismo, budismo, que
han pretendido ser absolutas, que han pretendido tener toda la verdad y que quizá han
dialogado menos (Pikaza 2005).

Pikaza estudia algunos teólogos importantes del siglo XIX y XX con el fin de introducirnos
un poco a la tradición cristiana y la forma cómo se han entendido en algunos espacios la religión
y la experiencia con lo sagrado. Para los fines del presente trabajo es oportuno describir dos

22 Croatto, en su libro *Fenomenología de la Religión* entiende que los mitos son relatos fundantes y primigenios que
interpretan realidades significativas de una determinada cultura o nación. Sostiene: “que el mito nunca es un relato
cerrado o abierto, todo lo contrario se recrea y relee” (2002, 207).

posiciones totalmente opuestas como son las de Schleiermacher23 por un lado y la de Barth por
el otro. Cabe mencionar que ambos describen le religión no desde una posición fenomenológica
sino desde una posición más apologética y dogmática, empero hay elementos que sirven al
análisis fenomenológico. Pikaza dice:

Pues bien, superando esos dos planos, Schleiermacher conduce a los creyentes hacia un
campo nuevo del nivel de libertad, el lugar del sentimiento religioso donde Dios se

manifiesta... Dios habita más allá del saber, por eso es imposible demostrar su existencia
con medios racionales... Dios habita más allá del imperativo moral, Dios no cabe en el
pequeño edificio de las leyes que nosotros construimos... Dios habita y se expresa en
dimensión de sentimiento, eso significa que el ser humano se define en su raíz como animal
religioso (Pikaza 1999, 129-130).

Del mismo modo Schleiermacher en su obra *Discursos sobre la religión* (1799), define la
experiencia religiosa como intuición del universo y en su obra *La fe cristiana* (1822), lo define
como sentimiento que nos hace absolutamente dependientes. En este sentido, Pikaza resume su
sistema así: "El ser humano es sentimiento, la religión es sentimiento originario, la religión es
sentimiento que nos hace conscientes" (Pikaza 1999, 133). Elementos válidos, sin embargo, la
propuesta teológica de Schleiermacher tendrá algunos elementos que Pikaza cuestionará de la
siguiente manera.

Schleiermacher tiende a cerrarse en una especie de inmanentismo, concibiendo la
experiencia como subjetividad... parece elaborar una especie de panteísmo del sentimiento,
de manera que su Dios se identifica con la misma experiencia de totalidad interior del ser
humano... [C]iertamente la experiencia religiosa desborda el nivel de moral y metafísica.

Sin embargo, en un segundo momento, debemos recuperar los valores de acción y pensamiento... [E]s claro que la dependencia no se puede interpretar como sometimiento, sin embargo, resulta peligroso allí donde la modernidad post-ilustrada se ha empeñado en reconquistar la autonomía (Pikaza 1999, 132-133).

Definimos entonces que, si por un lado es válida la propuesta de Schleiermacher al definir la religión como un elemento universal y que trasciende las leyes y la racionalidad, por otro lado, es deficiente porque ignora la importancia del conocimiento, la razón la norma. Por otro lado,

23 "F. Schleiemacher nació el año 1768 y murió en el año 1834. Teólogo cristiano que situó el fenómeno religioso más allá de la moral y la metafísica; el lugar es el ser humano que lo intuye como infinito dentro de sí y es el sentimiento" (Pikaza 1999, 128).

Karl Barth[24] entenderá que la religión es sólo un producto de la arbitrariedad humana. Pikaza interpreta a Barth refiriéndose a la religión de la siguiente forma: "Una forma nueva de la vieja idolatría condenada por la Biblia... las religiones son pura creación de la cultura humana, expresión de incredulidad... Sólo el cristianismo es revelación positiva de Dios" (Pikaza 1999, 120).

Barth opone la religión de la revelación, la primera no es válida y la segunda no tiene

ninguna relación con la primera. “Más que correlación existe lucha; más que ayuda oposición.
Dios se manifiesta destruyendo los caminos religiosos de la humanidad” (Pikaza 1999, 121). Así
que, sólo podemos hablar de Dios desde su revelación y lo encontramos en la palabra que es la
revelación escrita y la manifestación suprema que es Cristo. “Barth ha negado el ascenso racional
del ser humano hacia lo divino (y con ello el valor de las religiones) para edificar su visión de
Dios sobre la fe que brota de la revelación” (Pikaza 1999, 123).
Según Pikaza, este argumento es típico de un protestantismo radical que niega el valor
salvador de las religiones a las que interpreta, como vimos, de idolatras. Del mismo modo, esta
postura si bien, establece una norma regulable de fe necesaria en toda religión, es deficiente y
niega de manera radical la afirmación del ser humano y su historia: “Barth ha destacado de tal
forma este elemento que ha corrido el riesgo de construir una *teología de la subjetividad
trascendental de Dios*, devaluando así la aportación del ser humano y de la historia” (Pikaza
1999, 125; cursiva en el original).
En definitiva, en la fenomenología de la religión sería oportuno vincular los elementos
positivos de ambas tendencias, de tal forma que, la experiencia religiosa universal sea asumida de
manera fructífera y humana. Algo sumamente importante y que no se debe pasar por alto es lo

que los fenomenólogos definen como tiempo-eje de la religión. Así, se habla de tres caminos de
experiencia y modelos religiosos. “Las primeras pueden llamarse antiguas (previas a la
emergencia de la subjetividad creadora del tiempo-eje), las otras posteriores… acentuando la

24 Karl Barth nació el año 1886 y murió en el año 1968. De joven tuvo contacto con la teología liberal de Europa,
tras la primera guerra mundial elabora su teología de la crisis o más conocida como dialéctica. Define que: “no hay
religión verdadera y que solamente la revelación de Dios es trascendental y veraz. Dios existe porque el se
manifiesta” (Pikaza 1999, 120).

interioridad: hinduismo, budismo, y el otro acentuando un encuentro histórico: judaísmo,
cristianismo e islam” (Pikaza 1999, 161).

Las primeras religiones sacralizan la experiencia de inmersión del humano en la naturaleza
y en la vida… en un momento determinado que llamaremos tiempo-eje, entre el 700 y 400
antes de la era común, esa visión sacral empieza a interpretarse como esclavizante… El
humano se siente perdido y busca caminos de libertad… así surgen dos caminos
fundamentales de apertura humana. Unos han buscado la verdad suprema en un proceso de
profundización interior que conduce a lo sagrado (visión hindú, budista). Otros han apelado

a la historia como lugar de revelación de Dios y encuentro con su misterio, más allá de los
ritmos de repetición cósmica (Israel) (Pikaza 1999, 161-162).
Pikaza entiende el tiempo-eje como un momento de libertad humana frente a las
arbitrariedades del cosmos. En tal sentido, las religiones que devienen de esa época han tenido
gran influencia incluso hasta el día de hoy. Para poner un caso sin menoscabar otros, la tradición
religiosa israelita constituye "una de las aportaciones fundamentales de la cultura humana.
Podemos discutir la verdad última de esa postura... o podemos tomarla como un hecho
importante... de un modo u otro... ellos han ensanchado nuestra conciencia en clave de historia"
(Pikaza 1999, 187).
Como se sabe, de esta tradición religiosa han surgido los cristianos y los musulmanes, que
vincularon el aspecto histórico-social en la construcción de su fe. Sin embargo, todas de una u
otra forma, eran experiencias de salvación, experiencias de recuperación del paraíso perdido, del
hombre perdido o la sociedad perdida. Es un horizonte soteriológico universal manifestado
indistintamente por todos los seres humanos en su encuentro con el misterio sagrado. Termino
con las palabras de Pikaza:
¿Qué hace Dios para salvarnos? ¡Nada en especial: es! Aquí reside el principio de la praxis

religiosa. *Por su mismo ser de comunión, por su vida que es gracia y compañía*, Dios salva:
ofrece presencia a los humanos, les asienta en su misterio, les libera del miedo de quedarse
encerrados en pura soledad humana, en los bordes de la nada. Por eso, la primera acción de
Dios es su mismo ser-amor: de esa forma es trascendencia activa, que sustenta y enriquece
desde dentro la existencia humana. Este poder de Dios no es algo impositivo, que irrumpe
por fuerza y destruye o esclaviza a quienes lo padecen, sino raíz e impulso de libertad, que
capacita a los humanos para que ellos mismos sean (Pikaza 1999, 227; cursiva en el
original).

2.2. Pikaza, la globalización y el monoteísmo:[25]

En el acápite anterior quedaron sentadas las bases, desde Pikaza, sobre un universalismo
religioso que brinda el horizonte para articular un dialogo de religiones y una soteriología de la
alteridad. Este segundo acápite se sitúa en un fenómeno de la actualidad que atraviesa naciones,
culturas, lenguas, y a todas las razas humanas, nos referimos a la globalización. Pikaza dice:
"Somos una especie, el globo Tierra es nuestra casa; la humanidad, nuestra familia," (Pikaza
2002, 5).

En tal sentido, interesa en esta temática hacer de la globalización el instrumento para un

universalismo religioso que haga posible el diálogo, la apertura, y la aceptación del otro
religiosamente distinto. No así, las divisiones, las violencias y las murallas entre pueblos,
culturas, religiones y razas
Hay una globalización genética, expresada en el genoma humano que nos precede y
fundamenta... formamos una sola raza compuesta de varones y mujeres... [L]a
globalización lingüística supone la anterior y se concentra en la comunicación verbal... a
pesar de miles de idiomas concretos... y hay una globalización religiosa que permite que
todos los pueblos compartan una misma posibilidad de experiencia y comunicación sacral...
[L]a globalización racional... hay diversos tipos de pensamiento, pero una única razón de
fondo, que vincula a todos los humanos... la globalización sistémica que organiza las
relaciones políticas y económicas de la humanidad (Pikaza 2002, 7-8).
Expresado así, Pikaza establece un nexo entre el monoteísmo propio de tradiciones religiosas
como el judaísmo, cristianismo e islám con la globalización, "Las monoteístas, en cambio, están
más vinculadas a la globalización del sistema social por su influjo en occidente y por su forma de
entender la historia" (Pikaza 2002, 9). Algunos sostienen que el tercer milenio habrá una lucha
entre "un sistema global, de inspiración cristiana secularizada y rasgos neo-liberales, y el

monoteísmo islámico, que se siente amenazado y responde con fanatismo” (Pikaza 2002, 9).
25 La globalización es un fenómeno estudiado y analizado por economistas, teólogos, sociólogos, antropólogos, etc.
Pikaza dice: “La globalización avanza y seguirá avanzando, a no ser que matemos la vida humana de esta tierra, en
opresión o guerra sin retorno. Algunos la defienden, pues abre puertas de consumo y gozo para sus beneficiados,
sobre todo en occidente. Otros la acusan diciendo que pone a los hombres al servicio de un capital y mercado donde
el triunfo y progreso del sistema oprime a todos y destruye físicamente a la mayoría, sobre todo en el tercer mundo”
(Pikaza 2002, 10-11).
31
Estamos ante una amenaza real y terrible. ¿Serán ambas religiones, religiones de violencia
y dominación? Pikaza responde que ¡no!, en su libro *Violencia y diálogo de religiones (*2004), y
explicaremos detenidamente más adelante porqué. Basta con decir que ambas en su ethós
originario son religiones de vida, de amor, solidaridad y opción por los enfermos, pobres, débiles.
Lamentablemente, las religiones se han institucionalizado o se han interpretado
equivocadamente, sometiendo y sometiéndose a un sistema que necesita el poder y la espada para
legitimarse, descuidando la gratuidad y el amor.
Otro elemento característico de las religiones monoteístas es que confiesan al único Dios

creador de toda realidad. "Que ofrece a los hombres un camino de encuentro que supera el nivel
de la razón y de la ciencia. Así afirman que la unión fundamental entre los hombres no proviene
del trabajo capital, sino de la presencia activa de un Dios" (Pikaza 2002, 9). La globalización
debería de estar al servicio de este fin, o mejor dicho, el fin es el Dios universal soberano de la
tierra en el cual la globalización no tiene sentido. La globalización es solo un término y en el
fondo es neutral o deviene de Dios. Es en este contexto que Pikaza describe la esperanza de estas
religiones monoteístas.
Ellas conservan la memoria de un camino de liberación y así denuncian los riesgos del
sistema y anuncian la llegada de la paz universal. En este contexto evocaré las tradiciones
de Moisés, Jesús y Mamad… Las religiones debieran invertir los fallos de la globalización…
pero ellas han corrido el riesgo de volverse sistema opresor, expandiéndose por guerras y
violencias… [L]as religiones deben reformarse para ser lo que son: experiencias del valor
infinito de la vida personal, por encima del mercado (Pikaza 2002, 13).
Pikaza no pretende hacer un tratado sobre la globalización, sino que pretende canalizar el
término desde un monoteísmo en perspectiva de lo primigenio en la tradición judía, cristiana e
islámica. Obviamente, no describiremos de manera detallada la historia de los orígenes de cada

religión, empero, se está poniendo énfasis en los elementos vinculantes y dogmáticos de estas religiones que podrían ayudar en una apertura al diálogo religioso en busca de la paz mundial. Al parecer esa es la propuesta que elabora Pikaza en su libro *Monoteísmo y globalización* (2002) que es el central para este sub-tema.

En tal sentido, estas religiones afirman que Dios se les ha revelado y que ellos deben de cumplir una misión, "Todos decimos hágase tu voluntad… musulmanes dicen, ante Dios no hay

32

razón, sino sometimiento… los cristianos adoran a Dios al encontrarse unos a otros, en comunión de palabra y pan… el cristianismo es católico por encarnación de Dios, el islam, por trascendencia y sumisión a su mandato" (Pikaza 2002, 126, 129). A pesar de que el judaísmo puede encerrarse en su comprensión de pueblo elegido, empero, en el pacto con Yahvé y en su fidelidad a él esperan el reino universal del Mesías.

El judaísmo es religión de ley y pueblo elegido; experiencia peculiar de una nación que debe conservar y cultivar su identidad para servir de ejemplo a las restantes hasta que llegue al fin la paz que las vincule en plenitud a todas. Es religión del tiempo no cumplido… hombres y mujeres no pueden vincularse todavía en amor universal, pues la violencia, el

deseo de poder y el riesgo bestial de los sistemas sigue dominando (Pikaza 22002, 128).

Otro elemento vinculante es que estas religiones manifiestan códigos de encuentro y comunicación, porque a diferencia de las religiones de interioridad (hinduismo, budismo, taoísmo) traducen la existencia de Dios en un camino de comunicación, a decir que, Dios se manifiesta y habla directamente y expresa su amor universal. La amenaza del sistema económicoadministrativo, el fracaso del Marxismo histórico y la lucha de religiones ha llevado a algunos a sostener, dice Pikaza, que el Dios de la trascendencia ha muerto y las religiones deberían jubilarse y dejar el futuro en manos de filósofos.

No obstante, estos monoteístas dialógales, afirman que la razón en sí, por más argumentativa que sea, acaba siendo ley-talión, que oprime a todos y destruye a los menos dotados. Pueden decir eso porque han descubierto y proclaman la presencia de un Dios-Gracia superior, que no va contra la razón, sino que la fundamenta y sostiene, capacitando a los hombres y mujeres para dialogar, dándose la vida unos a otros (Pikaza 2002, 164).

Por otro lado, las religiones monoteístas se expresan a través de comunidades y grupos humanos creando espacios de convivencia ya que sitúan a Abraham como el padre de la fe y la

comunidad. En tal sentido, es posible explorar un camino de libertad al servicio de la vida y la
comunidad. Pikaza aclara que al defender un pluralismo religioso no está planteando
“indiferencia o relativismo, sino experiencia de comunión. Las religiones monoteístas son lugares
de encuentro” (Pikaza 2002, 15). El peligro es que cuando asumen radicalmente su misión por su
vocación universal, entonces luchan. Empero, Pikaza dice:
Judaísmo, el principal signo sagrado es la historia y la vida de la comunidad que invoca a
Dios como aquel que liberó a su pueblo de Egipto… Islam, el signo principal de Dios es el
Corán o libro de voluntad, que él mismo reveló a Muhammad profeta, para crear así la
33
Umma o comunión de los creyentes… los musulmanes han marcado sus opciones políticosociales
educativas y familiares pues toda la vida profana es expresión sacerdotal, tiene
sentido religioso… Cristianismo, la presencia de Dios es Jesús que se encarna en la historia
de los hombres… Dios se expresa, según eso, en la comunidad, cuyos dones sagrados
(comunión, perdón y vida eterna) son en su raíz y concreción profanos (Pikaza 2002, 220-
221).
No está de más mencionar que Pikaza es crítico de la tradición cristiana católica a la que

pertenece, y sostiene que históricamente el magisterio se ha desviado el camino y continúa una tradición que ha impedido por años expresar gratuidad, perdón y amor. Le ha impedido salir del sistema y desde la periferia asumir un rol profético de justicia y paz mundial, pese a que ella se dice ser universal. Esta postura es posible detectar en varios de sus libros, sin embargo, hay uno que es más específico donde trata el tema y cuestiona la jerarquía de su iglesia, articulando una propuesta de sacerdocio universal. El libro se titula *Sistema, Libertad e Iglesia* (2001).

San Agustín dice que hay una religión filosófica, hay una religión mítica y hay una religión del estado. En el siglo V el cristianismo rechazó con fuerza la religión mítica como lo había hecho el judaísmo la religión de los dioses, pero pactó con la llamada religiosidad o religión filosófica de la cultura griega que entonces se pensaba que era universal, de tal manera que, en aquel momento el pacto era entre cristianismo y religiosidad cultura griega, más que con las religiones concretas de los dioses y también se pactó de alguna manera con el estado, con la religión estatal (Pikaza 2005).

Por último, Pikaza ofrece, sin pretender la muerte de las religiones ni su victoria rápida, una propuesta que hace posible el diálogo interreligioso y la búsqueda de la paz. “Si vuelven a sus

raíces de su experiencia de Dios, en conversión y reforma profunda, pueden ofrecer y ofrecerán motivos de esperanza y comunión universal a los humanos” (Pikaza 2002, 16). Por ahora, se están haciendo esfuerzos bíblico-teológicos desde la periferia y la marginalidad (al menos en el cristianismo), como es el caso de Pikaza26 para volver a lo radical y primigenio de la religión y en ella encontrar la universalidad de la salvación.

26 “Desde el año 1984, tuve problemas con la teología que he enseñado y la forma de enseñar a Cristo, de la religión cristiana con otras religiones. He tenido problemas bastante fuertes que han culminado en que he tenido que dejar la cátedra varias veces, y finalmente hace algo mas de 2 años me expulsaron de la cátedra de teología oficial de una universidad oficial del episcopado español. Por otra parte, la visión que yo tengo de los ministerios no era exactamente no era la visión que tiene en estos momentos la iglesia oficial católica, y pensé que lo mejor era retirarme de la institución oficial, me echaron de la universidad, lo acepté, no quise hacer de la problemática algo público o un tipo de juicio y demás” (Pikaza 2005).

2.3. Pikaza desde la antropología bíblica

En este acápite nos introducimos específicamente a la tradición cristiana, y desde ella en un análisis bíblico-antropológico, Pikaza descubrirá elementos de universalidad soteriológica. Si bien, el libro27 es un tratado exegético, también aporta insumos teológicos a lo largo del mismo,

especialmente en el prólogo, las categorías y en el capítulo seis. Así, trataremos de manera muy sintetizada la problemática humana y la forma en que la tradición cristiana ha interpretado ese "ser en el mundo". Primeramente Pikaza establece el problema claramente.

Desde ese fondo se podría definir al hombre como *voluntad de historia*. Me voy a detener un poco en Nietzsche, precisando de manera aproximada los supuestos o categorías que, a mi juicio, definen su forma de entender al hombre... [L]*a voluntad de poder*: el deseo de hacerme creador de mi mismo. De esa base parten tres grandes consecuencias: la primera es el *principio del mérito* (cada uno vale por aquello que realiza); la segunda es la función de *la riqueza*, interpretada como expresión de triunfo propio y de poder sobre las cosas; la tercera es la certeza de que solo unas *minorías* creadoras pueden dirigir la historia. Por eso, en el fondo, es necesaria la violencia (Pikaza 1993, 23-24; cursiva en el original).

A manera de antítesis contra este antropocentrismo, Pikaza establece que en la historia cristiana no está como base la voluntad del poder sobre todos y todas. "Por eso, frente a la exigencia del mérito sitúo el principio *gratuidad*... soy porque me aman... frente al deseo de triunfo (riqueza) puede situarse *la pobreza* ... sobre las minorías creadoras... *la universalidad* del

ser humano, en diálogo fraterno” (Pikaza 1993, 24; cursiva en el original). El hijo del hombre
proclama la llegada del reino y en su praxis vincula estos tres elementos como proyecto de vida
y gracia para todos.
Pikaza analiza la tradición veterotestamentaria, la apocalíptica y la tradición sapiencial
articulando desde ella la problemática antropológica (pecado-violencia) y su repuesta bíblica.
Este trabajo centrará el análisis en la realidad de Jesús y posteriormente en la pascua de Jesús
como mensaje universal de salvación. Porque “todas las violencias de la historia se han unido en
la condena de Jesús... en este asesinato se refleja lo que somos: pecadores que han cumplido a

27 *Antropología Bíblica: Del árbol del juicio al sepulcro de pascua* (1993).

conciencia su tarea... Un Dios más alto como gracia que supera la violencia y muerte de la
historia” (Pikaza 1993, 339).
El relato de Mateo define a Jesús como un provocador cuando dice: “No penséis que he
venido a traer paz... sino espada... en disensión al hombre contra su padre... a la hija contra la
madre” (Mt. 10.34-35, RV). De manera paradójica para Pikaza, estos textos muestran que Jesús
vino a crear un tipo de comunidad de gracia, no necesariamente controlado y supeditada a las
arbitrariedades de un sistema familiar, social, que era dominante e interesado. Jesús no ha querido

fundar una nueva religión, menos una iglesia, sino una nueva familia de liberados, al respecto
sostiene:

El reino de Dios suscita un tipo de comunidad que rompe la estructura de la sociedad
establecida sobre moldes de tradición, autoridad patriarcal y defensa del sistema. La palabra
del evangelio no se entiende como puro ideal de intimidad; ella se expresa en forma de
interrelación humana y se traduce en una especie de familia nueva, centrada en Jesús (signo
de gratuidad) y abierta de manera cercana y exigente hacia los más necesitados (Pikaza
1993, 358).

Por tanto, Jesús genera un conflicto de poderes cuestionando el sacerdocio de su tiempo.

Obviamente, Jesús está fuera del sistema y no forma parte de ellos, sin embargo, desde ese lugar
invoca a Dios anunciando el reino. Finalmente será condenado, según Pikaza, por los sacerdotes
de su tiempo en complicidad con el imperio. Un poder que se asume "como totalidad sagrada…
donde la salvación es ajustarse a esta totalidad… impera el talión, el orden siempre inestable de
las provocaciones… Jesús no ha tenido el poder del sistema… su Dios no es el todo por eso no se
impone" (Pikaza 1993, 370).

Así, la resurrección de Jesús (pascua para Pikaza) constituye la superación de la maldad y

la violencia antropológica. El nuevo Adán, desde la perspectiva paulina ha resucitado y es verdadero. "En medio de un mundo que externamente sigue dominado por la lucha y competencia, la violencia y la muerte, descubrimos la verdad resucitada del hombre como gracia" (Pikaza 1993, 444). Una gratuidad que se opone radicalmente al mérito antropológico. Así mismo, el Apocalipsis interpreta a Cristo quien se encarnó en la pobreza de este mundo, muriendo así como cordero degollado, Pikaza argumenta:

Más que los tesoros materiales de la tierra, más que los imperios de la historia triunfadora valen esas figuras de violencia que termina destruyéndose a sí misma mientras llega la feliz liberación del Cristo asesinado... [E]l Apocalipsis nos ha ofrecido su versión del gran pecado de Gén 2-3: el *Adán perveso* son ya todos los poderes de violencia; *el nuevo Adán* de salvación y de esperanza universal ese Cristo a quien se unen los discípulos cristianos y todos los pobres de la historia (Pikaza 1993, 493; cursiva en el original).

En este sentido, la renuncia al poder y su expulsión de quienes no lo persiguen se opone radicalmente a las riquezas y su sistema opresor. Del mismo modo, la muerte de Jesús se constituye salvación universal. "El evangelio no se expresa en un tipo de especulación ideológica,

separada de la vida; ni lleva al intimismo… tampoco se puede interpretar como esperanza de reconciliación futura mientras quedan los hombres divididos sobre el mundo” (Pikaza 1993, 494).

De modo que, según Pikaza la tradición paulina desde Romanos hasta Efesios presenta el evangelio como principio de unidad y diálogo gratuito universal. Concluimos con la siguiente afirmación:

Finalmente, el teólogo tiene que dialogar con la cultura, pero no es evidente que deba asumir categorías o principios que le ofrece una determinada filosofía… Hemos formulado ya unas categorías evangélicas: principios de vida que derivan del mensaje de Jesús. Ellos nos permiten comprender la verdad del cristianismo… Ciertamente, el cristianismo no se puede interpretar como una dictadura: porque no impone una visión social ni unos conceptos. Jesús ha presentado un evangelio de gracia, abierto al diálogo con todas las culturas y las formas de pensar del hombre (Pikaza 1993, 526-527).

2.4. Pikaza, la soteriología inclusiva y el diálogo entre religiones 28

En este acápite la propuesta de Pikaza sigue una línea sociológica y antropológica, donde se plantea el tema de la violencia y la paz como realidades específicas del ser humano. La amenaza de destruirnos y matarnos está latente, de ahí la urgencia de un diálogo de religiones y la búsqueda de la paz universal ya que ellas tienen en sí mismas la posibilidad de hacerlo. Así, es

necesario un estudio de religiones tales como Judaísmo, Cristianismo, Islám, Taoísmo,
28 “He publicado hace poco un libro titulado *Violencia y diálogo de religiones* donde estudio el enfrentamiento entre
las religiones de carácter occidental monoteísta judaísmo, cristianismo e Islam. Las religiones mas orientales de
carácter más místico como taoísmo, budismo e hinduismo, y veo la forma como ellas se relacionan entre sí y como
se relacionan con la violencia, ofrezco al final de la obra unas 20 tesis sobre lo que puede ser el diálogo religioso en
la actualidad” (Pikaza 2005).

Hinduismo y Budismo, no es si mismas, sino en su relación con la violencia y la búsqueda de la
paz. Al respecto Pikaza sostiene:
Lo primero que tengo que decir es que, diálogo interreligioso es algo que se ha dado
siempre y se sigue dando ahora, no ha habido ninguna religión totalmente aislada por que la
religión forma parte de la cultura humana. Y lo mismo que la cultura las religiones han
evolucionado, han cambiado se han relacionado entre si, aunque ha habido quizá unas
religiones que llamamos universales, que han tomado unas características mas amplias
cristianismo-budismo, que han pretendido ser absolutas, que han pretendido tener toda la
verdad y que quizá han dialogado menos (Pikaza 2005).
La violencia del sistema29 no niega la existencia de las violencias en las religiones, más allá

de que ellas tienen mucho que aportar. Para Pikaza el judaísmo, si bien, es religión de promesa y mesianismo universal que permite diálogo y apertura porque, “[e]llos habían trazado un camino que iba más allá del principio de realidad política. Por eso apelaron a Dios (gratuidad original) para fundar su proyecto. De esta forma, rechazando la violencia y el equilibrio armado, abrieron un camino ejemplar de humanidad mesiánica” (Pikaza 2004, 68); algunos se desviaron asumiendo un nacionalismo radical haciéndose portadores de una violencia asesina.

[H]an formado el estado de Israel, expulsando a cientos de miles de palestinos, y han impuesto una ley del terror de la vieja “Tierra prometida”, aplicando de nuevo, de un modo brutal (más refinado o moderno), los principios de la guerra santa y la persecución que está en los orígenes de su historia. De esa forma el pueblo de la utopía mesiánica (que dice ser germen de la reconciliación final de la humanidad) se ha convertido en amenaza de guerra no sólo en Palestina y en todo el Oriente Medio, sino en el mundo entero, a través de su alianza con el gran imperio (los Estados Unidos de América) y el capitalismo mundial (Pikaza 2004, 70).

En esa misma línea, el cristianismo caracterizado por ser religión de gratuidad, de paz, de

amor al enemigo y universalismo, ya que "[Jesús] No quiso conquistar un reino por las armas, ni imponerlo por la fuerza, ni establecerlo como estado de derecho, pues el Reino de Dios no es orden de ley, sino Gracia del Padre" (Pikaza 2004, 73), asumió un camino diferente presentando un evangelio básicamente perseguidor, exclusivista y vinculado a una especie de política imperial.

29 "El poder racional y el capital se imponen sobre el mundo, manipulando al conjunto de la humanidad y expulsando u oprimiendo (condenando a muerte) a gran parte de sus miembros. Antes nos podíamos refugiar en la naturaleza, ahora la hemos colonizado de tal forma que podemos destruirla mediante la polución y la bomba" (Pikaza 2004, 25).

Adoptó las formas de organización política del imperio romano y convirtió a los representantes del evangelio en "jerarquía", asumiendo modelos de autoridad sagrada propios del Templo de Jerusalén y del mundo greco-romano que Jesús ya había superado.

Eso hizo posible que empezara a utilizar su autoridad social y militar para imponerse y defenderse contra disidentes interiores y paganos exteriores (musulmanes), contra judíos y herejes, apelando para ello a un tipo de honor y de doctrina que Jesús había rechazado

(pureza social, dinero, espada)... De esa forma el cristianismo se ha vuelto violento (Pikaza 2004, 85).

El islamismo surge en un contexto de politeísmo "frente a los dioses que justificaban la división y la violencia" (Pikaza 2004, 87), así como también de injusticia social que "hizo que Mahoma proclamara la inminente destrucción de los ricos, unida a la exigencia de un nuevo orden social" (Pikaza 2004, 87). Cabe mencionar, que Mahoma no quiso fundar una religión más, sino que quiso recuperar la religión como sometimiento al verdadero y único Dios de Abraham, Moisés y Jesús. Sin embargo, han radicalizado el camino primigenio. Al respecto Pikaza sostiene:

Ciertamente muchos musulmanes buscadores de paz parecen volverse intolerantes. Se sienten oprimidos por la presencia del capitalismo occidental. Algunos creen que no existe más salida que un integrismo fundamentalista periférico y violento. Sobre ese trasfondo, y por causas muy complejas (de tipo económico y social), ha crecido una intolerancia que a veces se vuelve fanática... Parece un sarcasmo condenar al islam mientras se defiende con impunidad una política asesina de injerencia en los países musulmanes y se desarrolla una economía capitalista que condena al hambre a muchos de sus habitantes (Pikaza 2004,

101).

Bien, las religiones descritas se vinculan en su ser “monoteísta” y su “comprensión
histórica de la fe”, ahora, desarrollaremos las religiones de carácter interior y subjetivo que
emergieron también en el tiempo eje y han influido mucho en la cultura de sus pueblos. El
primero es el taoísmo, que articula la existencia de “un orden sagrado, y el [ser humano] debe
respetarlo sin pretender imponerse, dejando que la naturaleza sea, del mismo modo que el Tao
actúa sin dominar ni separarse de los seres” (Pikaza 2004, 105).

Se distingue claramente una diferencia con el cristianismo que peligra en su principio de
acción. Para Pikaza el Tao es ley sin imposiciones y sistema sin dominación. El momento en que
el ser humano se adueña y desea algo se rompe el equilibrio y surge el mal y la violencia, esta
violencia se expresa en diferentes formas dónde la más crueles y duras son el económico y el
político. Con ello consiguen poder y riqueza y esclavizan o sus semejantes.

39

Sólo al perderse el equilibrio tuvieron que inventarse virtudes que, en el fondo, son
violentas, gestos forzados que son remedios falsos, imposiciones artificiales que no logran
resolver las carencias, sino que las aumentan, en una espiral de paroxismo cada vez más

grande… Por eso, la salvación no consiste en buscar un futuro distinto ni en crear un orden nuevo, en línea de avance sobre lo anterior, sino que es un retorno al principio, es decir, a lo que es, a la acción no activa (Pikaza 2004, 112).

Por su parte el hinduismo es una religión muy pluriforme, pero que sin embargo tienen elementos comunes y el texto Bhagavad Gita30 es clave para entenderlo. Entiende a la guerra y la violencia como enigmática y parte de la realidad de este mundo, pero en contra de ello dice el canto Gita: "La guerra es destrucción de la familia, pues en ella se encuentran parientes contra parientes… Por eso lo mejor sería no luchar, caer desarmado en manos del ejército contrario" (Pikaza 2004, 119). Vemos al hinduismo partidario de la no-violencia.

Por otro lado, según Pikaza el hinduismo acepta el karma de la realidad pero la función de la religión sirve para descubrir lo divino en medio de la desigualdad y la lucha. "Vishnú se aparece al guerrero en su forma (avatara) de Krishna, le sostienen mientras cumple su dharma de lucha, y le abre un camino más hondo de encuentro personal, devocional, con el misterio" (Pikaza 2004, 117). No obstante, el ignorar la realidad en cumplimiento del dharma le ha llevado a, "luchar como si no se luchara y podríamos añadir, matar como si no se matara. Es ésta una visión fatalista y soberana" (Pikaza 2004, 123); porque es imposible cambiar la violencia y la

maldad solamente hay que aceptarla, y mantener la paz suprema, personal y superior en medio de
ella, es sabiduría y perfección.
Si bien, el budismo31 constituye una religión que deviene del hinduismo, ésta la ha superado
porque “ha buscado la raíz de la violencia y la desdicha humanas en el mismo corazón de la vida”
(Pikaza 2004, 129). Se entiende aquí que, lo que destruye al ser humano son sus propios deseos,
y luchar contra ellos es el fin del budismo. Éstas son las cuatro verdades de la vida: “Todo es
sufrimiento… El sufrimiento es deseo… Superando el deseo se supera el sufrimiento…
30 Pikaza desarrolla el tema en su libro *Hombre y mujer en las religiones*. “La Gita acepta el orden impositivo (en sí
mismo violento) de las castas, sancionando la estructura sacral en una sociedad donde hay brahmanes (liberados
religiosos), castrillas (nobles guerreros) y vaisyas (comerciantes y agricultores) … Cada grupo o casta ha de cumplir
su darhma” (Pikaza 2004, 116).
31 “Budismo y cristianismo constituyen, posiblemente, las dos creaciones supremas del espíritu humano, los dos
intentos más altos de pacificación humana. Ambos implican un tipo de revelación sagrada o iluminación, vinculada
en el cristianismo al Dios personal (Padre) encarnado en un hombre (Jesucristo), y expresada en el budismo por la
ley del drama” (Pikaza 2004, 133).

Liberación… de una vida en la imperen la bondad, la compasión, la alegría, la solidaridad, etc”

(Pikaza 2004, 131). Las posibles limitaciones del budismo, según Pikaza, serían las siguientes:

El monacato. A veces se ha pensado que el budismo es una religión de minorías: sólo los
monjes deben superar de esta manera la violencia; los demás siguen inmersos en ella... *El*
alejamiento del mundo. Son muchos los que piensan que el budismo sólo vale en un nivel
de interioridad, como negación del mundo de violencia externa, pero no ofrece un programa
o camino de transformación social de la humanidad. *El elitismo*. Budistas pueden ser
todos... pero da la impresión de que sólo pueden ser budistas consecuentes aquellos que
pueden iniciar un proceso de superación interior de los deseos (Pikaza 2004, 136; cursiva en
el original).

Lo planteado incorpora un elemento primordial para el análisis, y es que todas las religiones
tienen de manera primigenia aspectos vinculados a la vida, la no-violencia, el no-egoísmo, etc.

Volver a lo primordial debe de ser, según Pikaza, el elemento clave para el diálogo. Sin embargo,
las religiones han tomado caminos que legitiman en alguna medida aquello contra lo cual luchan.

Por otro lado, Pikaza explicará de manera metafórica el porqué de un dialogo religioso entre estas
religiones importantes. Para ello hace uso de la luz como un aspecto de la realidad pero que en

definitiva luce en múltiples colores, como el caso del arco iris. En tal sentido, establece que las religiones todas son válidas:

Por eso, lo mismo que los colores no son la luz, sino expresiones parciales y hermosas de la luz que novemos, las religiones no son de Dios, sino revelaciones y experiencias humanas del Dios invisible. Y así, por exigencia de Dios (de su revelación), han de ser múltiples... Es un signo de riqueza: ¡Podemos ayudarnos a ver unos a otros! Sería triste que todos descubriéramos lo mismo allí donde miramos, que sólo existiera lo que algunos vemos. Por eso, necesitamos profundizar y dialogar entre creyentes, pues las religiones no son fines, sino medios; no contienen la realidad de Dios, sino que son caminos por los cuales se expresa y expande su experiencia (Pikaza 2004, 143).

Si se entiende esto, entonces el diálogo entre las religiones es fundamental y necesario, en un mundo amenazado por la violencia y la destrucción. Más aún porque, la diversidad de religiones se enfrenta a la unidad del sistema-imperio que incorpora, una visión donde Dios domina como jefe de un ejército sometiendo a sus adversarios y diferentes. "En contra de eso, el cristianismo y las religiones del tiempo-eje no pueden entenderse en línea jerárquica ni a modo de imperio o mercado (en plano de sistema), sino en comunicación de amor" (Pikaza 2004, 146). En

tal sentido, proclamar la salvación sólo desde Cristo es válido sólo para los cristianos. Pikaza afirma:

41

Lo que podemos y debemos decir los cristianos es en primer lugar, que Dios es creador de todos los hombres y quiere la salvación de todos, tal como lo dice la carta de Timoteo, tal como lo sabe toda la tradición cristiana. Por otra parte, sabemos que hay un camino básico de salvación que es el camino de Jesús de Nazareth, tal como se expresa y manifiesta a través de las iglesias, pero sabemos que ese camino no es excluyente, no niega que haya valores de salvación en otras religiones… Cuando llegamos a lo radical del cristianismo que es la gracia y la fe o que es el amor absoluto en Cristo, entonces descubrimos que en esa raíz podemos dialogar con todas las religiones, podemos mantener una postura abierta a todas las religiones. Por tanto, lo más específico del cristianismo es a mi juicio lo más abierto, lo que más nos permite dialogar con otros. En ese sentido, yo diría que un buen fundamentalismo, no un fundamentalismo externo en lo político o en cuestiones de formas exteriores, el buen fundamentalismo es lo más universal y nos permite dialogar con otras religiones (Pikza 2005).

Las propuestas de Pikaza para el diálogo interreligioso son muchas y las más importantes serían: “Las religiones del tiempo-eje incluyen una experiencia de paz fundante y ofrecen una propuesta de comunicación capaz de superar la violencia” (Pikaza 2004, 175). Esto no significa que el camino sea fácil pero tampoco imposible. Por otro lado, aceptar los valores de la ilustración que son: libertad, igualdad y la fraternidad. “[A]briéndole a un nivel más alto de humanidad… partiendo del mensaje de las religiones, y en especial del cristianismo, queremos proponer un camino de paz que supere la amenaza de muerte” (Pikaza 2004, 177). Otra propuesta sería:

Las religiones modernas (tras el tiempo-eje) se encuentran en una situación tensa y creadora: por un lado, abren para los hombres un horizonte utópico de libertad y comunicación; por otro, están limitados por la dureza de la historia… El sistema eleva su desafío titánico de conquista racional del mundo… En ese contexto debe situarse la propuesta de las religiones como ofrecimiento de vida… [L]as religiones ofrecen una luz de libertad y comunicación gratuita para todos los [seres humanos] y no sólo para unos pocos sabios… El sistema actúa a través de la unidad impositiva y de la fuerza… Las religiones en

cambio son poderosas porque no se imponen; ellas son diversas, y así pueden dialogar
(Pikaza 2004, 176-181).

Las propuestas descritas siguen una línea más general. Trataremos de plasmar algunas
propuestas de carácter más cristiano, como son: La imposición de un sistema a través del poder y
la violencia superado por el poder universal de Cristo en gratuidad, amor y comunicación. "En
esa línea, las iglesias cristianas tienen que romper todos sus pactos con las instituciones militares,
renunciando a vincularse a cualquier tipo de agresión" (Pikaza 2004, 185). Otra propuesta sería:
La búsqueda de la paz en un proceso educativo. "La iglesia no debe educar para su propio

triunfo... sino que ha de ofrecer su testimonio de un modo gratuito, sin pedir nada para sí misma"
(Picaza 2004, 185).

Pikaza argumenta que la iglesia acepta la realidad de la economía, empero, se sitúa no en el
plano liberal sino en un plano de absoluta gratuidad. "Para ser signo de paz, ella, en cuanto tal, no
puede poseer legalmente ningún tipo de bienes" (Pikaza 2004, 187). Las propuestas cristianas
hasta aquí, son de nivel militar-institucional, educativo y económico, las cuales deben entenderse
en función del reino de Dios. "El mismo Dios de la gracia se presenta así como un tipo de

"genoma" o principio de surgimiento y comunicación, más allá del sistema" (Pikaza 2004, 189).

El diálogo sólo será posible cuando estemos dispuestos a renunciar a nosotros mismos. "La forma suprema de comunicación es morir ofreciendo y compartiendo de forma gratuita la vida, como Jesús, sin denario ni espada... [Jesús] vivió en plenitud para los demás, abriendo un cuerpo o comunión de humanidad compartida" (Pikaza 2004, 190-192). En este sentido, Pikaza entiende que es un cuerpo abierto a todos los excluidos y pobres de la historia. La constitución de la paz sólo será posible cuando las religiones asuman seriamente su radicalidad fundante que las hace universales.

2.5. Consecuencias en la soteriología en clave de alteridad

Los cuatro puntos analizados en este capítulo se destacan porque contienen elementos de lo que será una soteriología en clave de alteridad. Indudablemente, las implicaciones de ésta son significativas, por tanto, las iremos describiendo a continuación.

Hoy en América Latina (sin concordismos) el sistema es el capitalismo anglosajón en el plano social; el machismo, en el plano de la erótica; la dominación ideológica, en la pedagógica, la idolatría, en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad... El otro (la viuda, el huérfano, el extranjero de los profetas: bajo su nombre universal de él pobre) ante el sistema es la realidad metafísica más allá del ser ontológico

del sistema (Dussel 1986, 256-257).

La religiones en el sistema fundamentalista, sufren una negación ontológica de su realidad y exterioridad. Desde el pensamiento de Pikaza se constituyen sujetos de una sóla realidad histórica aunque distintos unos de otros. Por otro lado, cuando se habla de alteridad soteriológica no debe entenderse solamente en el plano teológico y a-histórico, es claramente, una propuesta que

43

vincula todos los niveles de la existencia humana en su relación con el misterio sagrado quien busca la salvación de todos y de todas.

En su libro *El fenómeno religioso* (1999), Pikaza describe que Dios se constituye en alteridad dialogal que se revela al ser humano como el otro totalmente distinto. Por otro lado, asume la globalización como un fenómeno neutral que en manos del neo-liberalismo es negación del diferente; en manos de las religiones constituyen la recuperación de la totalidad humana en su diversidad. Desde la antropología bíblica Pikaza establece que hay una radical lucha contra la violencia humana que ha negado al débil, al pobre, al excluido. Por último, las propuestas del diálogo interreligioso de Pikaza establecen una alteridad dialogal que pretende la paz del mundo.

Las consecuencias del pensamiento de Pikaza en la soteriología de la alteridad son

positivas, no obstante, hay algunos aspectos que valdría la pena cuestionarlas, sin embargo, de ello trataremos en el capítulo siguiente. Articular una soteriología en clave de alteridad significa:

No asumir el dogma de la iglesia como totalidad que determina ortodoxos en la verdad y herejes en el error, tampoco significa jerarquizar la estructura eclesiástica que causa concentración de poder y persigue el desorden de confesión de fe; tampoco implica hacer de la teología un sistema pedagógico que se imponga como verdad absoluta.

En definitiva, una soteriología en clave de alteridad significa aceptar doctrinal y teológicamente, desde la tradición cristiana a la que pertenecemos, al otro distinto. Significa un diálogo al interior de la diversidad cristiana y al exterior de ella con otras religiones. El siguiente capítulo desarrollará profundamente esta temática.

CAPÍTULO 3
UNA SOTERIOLOGÍA EN CLAVE DE ALTERIDAD

La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía
... la responsabilidad ilimitada en que me hallo
viene de fuera de mi libertad
Levinas[32]

En un primer momento, el objetivo fue describir y analizar la soteriología exclusivista Latinoamericana desde dos casos concretos, como son, La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial, a su vez, desarrollamos sus consecuencias en la evangelización, la pastoral y la teología. En un segundo momento, el objetivo fue describir y analizar el pensamiento de Xabier Pikaza en torno a una soteriología universalista que reconoce cómo válidas y auténticas otras experiencias religiosas. Al mismo tiempo desarrollamos sus consecuencias para la comprensión de una soteriología en clave de alteridad, el cual será abordado de manera profunda en el presente capítulo.

Es claro que la segunda postura teológica constituye la antítesis de la primera, es decir, que ambas afirmaciones se oponen abiertamente. Se da así una relación afirmación-negación. En tal sentido, la primera que se caracteriza por un fundamentalismo teológico que se asume como absoluta verdad, niega y condena radicalmente a la segunda postura teológica. La segunda, por su carácter abierto y universal la reconoce pero no la acepta como viable en el diálogo de religiones

[32] Emmanuel Levinas es un filósofo Judío-Lituano que sufrió en carne propia los horrores del nacional-socialismo en los campos de concentración nazi. Postula una superación de la ontología fundamental, que tiene en Heidegger a uno de sus representantes significativos. Dicha

ontología absorbe y niega la otredad. Pintor Ramos en la introducción a la edición castellana del libro de Emmanuel Levinas titulado *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1999) sostiene: "Mas allá del ser no significa quedarse mas acá en una experiencia mística e inefable; tampoco se trata de otro lugar que no tuviese que ver con el ser. Se trata de la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significante y abrir en él una brecha que permita trascenderlo sin intentar pasar al lado" (Levinas 1999, 33). 45

y la constitución de la paz. En tal sentido, ambas reclaman una aproximación coherente en clave de alteridad.

[33] Seguiremos el esquema filosófico de Emmanuel Levinas y de Enrique Dussel. Ambos, con sus diferencias de sentido y contexto, articulan de manera magistral la filosofía-ética de la alteridad. Superan la ontología que en definitiva se constituye totalitaria en todos los niveles de la vida. Interesa más las categorías conceptuales y sistemáticas de sus propuestas.

De tal manera que hemos estructurado este capítulo de la siguiente forma. En primer lugar, desde una postura filosófica, desarrollaremos lo que significa alteridad y sus implicaciones en el trabajo teológico.33 Posteriormente, se realizará una aproximación a los paradigmas de los capítulos 1 y 2 desde la alteridad, con el fin de realizar una aplicación crítica que constituya el marco desde el cual se propondrá una soteriología en clave de alteridad, el cual será el tercer momento. Finalmente, trataremos de establecer algunas propuestas que se traducen en las consecuencias de una soteriología en clave de alteridad en la evangelización, la pastoral y la teología.

El objetivo de este capítulo se centra especialmente en desarrollar una soteriología de clave de alteridad que articule la superación del dogma fundamentalista en América Latina. Que se constituya en la reflexión crítica de nuestra tradición en busca de un diálogo y apertura al interior

del cristianismo Latinoamericano. El fin no es plantear un diálogo entre religiones, aunque el método así lo permite y sé de por asumido, sin embargo, la preocupación es la superación de la reflexión teológica que debe traducirse metodológicamente, no en supuestos ontológicos, cosmológicos o a-históricos, sino que se articule desde la experiencia y desde la alteridad, es decir, desde los otros negados y silenciados en su cotidianidad (mujeres, indígenas, pobres, negros y negras, niños y niñas, entre otros). Así mismo, se pretende una metodología que se articule desde la realidad histórica en la que vivimos, el cual pretendemos salvarlo-transformarlo en un mundo posible para todos. La soteriología tendrá sentido cuando la historizamos en clave de alteridad. En definitiva, esto refleja la voluntad de Dios que consiste en no condenar al mundo y lo que en él hay, sino salvarlo material, física y espiritualmente.

[34] Muchos definen equivocadamente a Platón como el padre del idealismo. Su sistema, si bien, atribuye al mundo de las ideas un valor significativo como realidad perfecta y última, no abre el espacio para el ser humano en su existencia concreta posible y válida. El ser en el mundo como artífice de la realidad se construirá posteriormente en la Europa del siglo XVI con Descartes el padre del idealismo puro.

3.1. La alteridad

El pensamiento filosófico de la antigüedad, en su búsqueda de la realidad última y el origen fundamental de todas las cosas, se encontró con que el ser de las cosas tenía necesariamente su negación. Esto se explicó al sostener que, él “ser” y el “no ser” eran categorías, al menos en la ontología Platónica, que se describían como realidades metafísicas tangibles distintas pero intangiblemente iguales, puesto que necesariamente devenían del “Uno absoluto”, la esencia fundamental del

"ser". Este marcado dualismo valorizó el primero y negó el segundo absorbiéndolo en una sola esencia.
En el Sofista Platón emprende el camino de la refutación y el ascenso dialéctico como una metódica que tiene para nosotros la mayor significación. Contraponiendo aporéticamente la quietud y el movimiento, el ser y el no ser, lo mismo y lo otro… deja ver que, radicalmente los contrapuestos están siempre incluidos "en una Totalidad que las abarca, comprende y justifica"… Todo el pensar presocrático, Platón, Aristóteles y el helenismo se mueve se mueve dentro de la ontología de "lo mismo", como ámbito de la Totalidad (Dussel 1973, 104-106).
Posteriormente, el sistema cartesiano, dejando la línea realista o metafísica de los filósofos griegos,34 asume una postura claramente subjetiva con su "ego cogito". Ahora más complicado aún, porque se concentra en el ser pensante toda la realidad, y si existe una exterioridad real, ese es Dios. "Descartes admite la alteridad en la idea de lo infinito (Dios). Levinas ha fundado en dicha idea de infinito toda su crítica a la Totalidad" (Dussel 1973, 109). Es decir, una articulación cíclica que termina en la más dura mismidad. El otro infinito, en definitiva, es la totalidad que absorbe al "ego cogito". Está claro que el tema de la alteridad es asumida, empero, termina objetivada y negada por la mismidad.
Para entender la alteridad en el aporte hegeliano debemos destacar distintos niveles, a decir, desde el nivel subjetivo cuando expone su dialéctica del amo y el esclavo, desde el nivel objetivo en su historia filosófica universal en relación estado-individuo, y en el nivel religioso en su 47
fenomenología del Espíritu en relación Dios-hombre. En todas se postula una dialéctica "lo mismo" y "lo otro". En este sentido Dussel sostiene:

Los opuestos Hegelianos, las sucesivas reconciliaciones del momento especulativo, nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo realmente “otro”; sólo se mueven dialécticamente dentro de “lo mismo” sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad. La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkagaard hasta Husserl (y aún incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger) (Dussel 1973, 115).

En Heidegger, se podría decir que se termina el círculo filosófico de la totalidad, más no su impacto e implicaciones prácticas expresadas en la sociedad burguesa de aquel entonces ni en la cultura occidental hoy. El sistema heideggeriano es clave porque articula una ontología que se establece como el fundamento de la existencia, es decir, él “ser en el marco de la temporalidad”. Una mismidad hegemónica y totalitaria. “[L]a cuestión de un ámbito ante el que sólo cabe la apertura ante el misterio, la serenidad ante las cosas, la espera a la asimilación como acontecimiento co-participativo, que es un entre más allá del horizonte ontológico: la conciliación” (Dussel 1973, 118).

Este breve paso filosófico, ilustra claramente una ontología que se hegemoniza y se hace totalidad, acepta el distinto y la otredad para negarla y silenciarla. Lo distinto, lo opuesto, lo otro, lo desconocido, lo exterior y el misterio es lo que definimos en este trabajo de investigación como alteridad. En el capítulo uno se trató el tema pero de manera somera, de modo que, trataremos de establecer elementos claves que profundicen el asunto. Según Dussel la Alteridad es un “cara a cara” que podría significar la proximidad, lo inmediato y lo que no tiene mediación. Es el encuentro de dos “seres” que no deben reducirse ni fundirse en una ontología absoluta, ni en el Uno absoluto.

El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad, desde la meta-física, desde la ética (el encuentro hombre-hombre es ética; la relación hombre-cosa es óntica u ontológica, económica, mundana)... El otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara a cara es la experiencia primera de nuestro ser [varón-mujer]... [E]l otro, personal, se levanta como quien teniendo derecho, exige justicia, propone la paz y protesta ante mi pretensión totalizante (totalitaria) de com- 48

35 La base de la filosofía no es más la razón ni el ser, desde Levinas se debe partir de una moral filosófica. Dicha moralidad no debe entenderse desde el paradigma religioso sino desde la responsabilidad, Antonio Ramos dice: “El proceder de Levinas es más largo, exige el largo desierto a-teo de una superación de todas las teologías hasta que la voz del profetismo pueda ser oída en su pureza incontaminada” (Levinas 1999, 35).

prenderlo. Debemos entonces describir el “carácter incom-prensible de la presencia del otro”; “el otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y como rostro, donde se produce su epifanía y desde donde me llama, rompe con el mundo que pudiera sernos común” (Dussel 1973, 123).

Emmanuel Levinas, en su texto *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1999), evita caer en una ontología totalizante y parte de lo sensible y la responsabilidad35 como base de su pensar filosófico. “Ahí irrumpe en toda su fuerza el otro, que se me impone en su unicidad inmediata, que tiene sus gestos y me arranca el pan de la boca, que me hace responsable de él antes de que pueda poner en marcha mi actividad” (Levinas 1999, 31). Para Levinas Dios es el Infinito, porque no puede ser manejable, ni articulable, ni debe caer en las redes de la predicación ontológica. Se opone a toda ontología Totalizante que es

incapaz de reconocer lo exterior sino para someterlo y violentarlo, al respecto dice:

El presente estudio intenta no pensar la proximidad en función del ser; *lo de otro modo que ser*, que ciertamente se extiende en el ser, difiere absolutamente de la esencia... La alteridad que cuenta aquí está fuera de toda cualificación del otro mediante el orden ontológico y al margen de todo atributo; aparece como próxima en una proximidad que cuenta en tanto que sociabilidad que "excita" a través de su alteridad pura y de la simple relación que hemos intentado analizar sin recurrir a las categorías que la disimulan (Levinas 1999, 61).

Tanto Dussel como Levinas no pretenden desconocer la esencia ni el ser sino que la superan en un camino de reconocimiento y justicia entre los incomparables. Si bien, Dussel apela a la auto-conciencia del sujeto para su afirmación, Levinas interpela al sujeto en su responsabilidad para con el otro. Esta diferencia cualitativa responde, tal vez, en algún sentido, a la diferencia de contextos ideológicos y culturales en el que se desenvuelven. El primero acepta la teología como camino de superación y liberación en tanto que el segundo la cuestiona por su carácter esencial y ontológico.

No nos detendremos en más análisis filosóficos y comparaciones de ambos autores, ya que importa, al margen de todo, incorporar el método de ambos en la construcción y desarrollo de una teología en clave de alteridad. Por otra parte, la teología cristiana desde los primeros siglos estuvo muy vinculada a la filosofía griega, incluso Orígenes pensaba que la ley judaica y la 49

[36] Un esbozo claro y profundo de la historia del pensamiento cristiano lo realiza Justo González en su *Historia del pensamiento cristiano* Tomos I y II (1992).

[37] "A partir de la significación del acercamiento, ser es ser con el otro para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí

mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho" (Levinas 1999, 61).

filosofía helena conducían a Cristo. En la historia del pensamiento teológico36 descubrimos que hombres importantes como Agustín, elaboraron su dogmática desde categorías neo-platónicas, y la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino contiene influencia Aristotélica. La teología moderna de carácter liberal estuvo muy vinculada a los supuestos Hegelianos, Kantianos y Heideggerianos.

Si se habla de alguna implicancia filosófica en la teología o viceversa no está lejos de ser verdad. No obstante, la teología Latinoamericana no es que hace ruptura con la filosofía de carácter universal y esencialista sino que la lee, la reconoce y la acepta, pero la cuestiona por su limitaciones metodológicas antes mencionadas. En lo que respecta nuestro tema, diríamos que es posible vincular una filosofía de la alteridad al desarrollo teológico Latinoamericano. Desde Dussel incorporamos a la teología su analética dialogal, es decir, la mismidad y la otredad en igualdad de reconocimiento. Partimos desde la exterioridad y no de la esencialidad.

Desde Levinas incorporamos la superación de la ontología fundamental totalizante, es decir, la totalidad confrontado con otro modo que ser (más allá de la esencia). Partimos de la esencialidad alterica,37 dicho de otro modo, en tanto que el ser humano se humaniza en relación de responsabilidad y alteridad, entonces "es". De esta forma, definimos el marco para una soteriología en clave de alteridad, horizonte que abordaremos en el siguiente acápite en actitud crítica y de diálogo a los paradigmas del capítulo uno y dos.

3.2. La soteriología exclusivista, soteriología inclusivista y alteridad

En primer lugar abordaremos el paradigma soteriológico exclusivista de América Latina en diálogo con la alteridad. Este se define por que entiende la revelación y el dogma como aspectos esenciales puesto que son eternos y trascendentes. No queda otra cosa que, ser guardianes celosos de lo establecido a fin de no adulterar la pureza del evangelio y su mensaje de salvación. Así, se establece una relación ser humano-objeto, donde el otro distinto debe someterse a la totalidad del

38 "Lo otro" en este contexto, son aquellos que pertenecen a otras iglesias, que aunque cristianas, tienen distinta liturgia y diferente modo de vivir su fe. Esto incluye a otras religiones de carácter universal como la budista, islámica, hinduista entre otros.

dogma, el ser humano deja de ser. La alteridad38 es la exterioridad negada y condenada, no hay apertura posible sólo, en tanto, se despoje de su ser para convertirse a nueva criatura.

La sospecha ideológica inclina a sostener que todas las logías que se desprenden de esta teología fundamentalista nunca sé re-leen, no se actualizan, no se cuestionan, no se dudan y no son históricas. Se asumen como verdades eternas que deben ser repetidas y proclamadas a todas las naciones y todas las épocas. Así, el sujeto de ésta teología es Dios como medio y fin en sí mismo, desplazando al ser humano con quién Dios vino a dialogar y amar. Una mismidad que, pese a reconocer en el ser humano un sujeto que responde a su llamado, en última lo transforma y lo cosifica. La totalidad teológica sin alteridad constituye aquello que funda una relación teología-objeto, más no teología-sujeto.

[L]a religión es una supraestructura que justifica la dominación; ideología de opresión que produce una conciencia falsa política, antirrevolucionaria por naturaleza. La teología debe entonces diferenciarse y definirse originariamente, desde la relación praxis-teórica

(y no razón-fe), como teología de la liberación ante una teología de la opresión (Dussel 1986, 237).

En este paradigma teológico exclusivista, Cristo constituye el único salvador objetivo de la humanidad, pero excesivamente trascendente al cual le han despojado de toda su praxis histórica. Es el salvador metafísico, empero, encarcelado en un simplismo denominacional que no acepta otras formas de entender a Cristo y de interpretarlo. Es una cristología totalitaria que, en definitiva, es subjetiva por su trasfondo ontológico que convierte a Cristo como el Uno absoluto. La totalidad cristológica sin alteridad constituye aquello que no tiene "otro" más que a "sí mismo".

Así, la evangelización se caracteriza en un acto de conversión y sometimiento a Cristo. En tal sentido, todos los seres humanos, no importando su nacionalidad y cultura, solo se salvarán cuando acepten y reciban a Jesús como el único señor y salvador. Incluso, al interior del

[39] Término de uso común entre los predicadores del MMM, al hacer referencia a muchos cristianos que van a la iglesia pero que no entienden a plenitud la sana doctrina. Esta es la razón por la cual, si alguno de otra iglesia evangélica se incorpora a su iglesia como miembro lo re-bautizan porque argumentan que han sido realizados por ministros incompetentes.

cristianismo muchos no han conocido a Cristo plenamente y beben leche adulterada[39] y necesitan conocer la verdad. Es un acto proselitista y conversionista negador de la alteridad, ya que el "otro distinto" debe ser "lo mismo". A la vez, dicho esencialismo cristológico es sumamente totalitario cuando argumenta que todos y todas deben tratar de "ser" como Cristo, es decir, que en un acto sobrenatural el Espíritu Santo debe engendrarlo en nosotros (no hay énfasis al seguimiento práctico de Jesús). Es una ontología pura, subjetiva y alienante.

En cada caso, la subjetividad del sujeto vivo ha sido recortada por una formalidad específica… que pueden observarse abstractamente… y que se *fetichizan* si desde ellos se *juzga*, como últimas instancia, al sujeto *viviente concreto*, como sólo función del sistema (Dussel 1998, 514; cursiva en el original).

En lo que respecta a la pastoral, debemos partir del hecho de que hay una negación abierta a la historia, "al otro" y todo lo que ella implica. Podemos inferir que hay un dualismo que excluye la iglesia del mundo, el alma del cuerpo, el hambre espiritual del hambre material. En tal sentido, podemos hablar de una pastoral a-histórica e intangible en la cual es más importante la iglesia, el alma y el hambre espiritual porque, en definitiva, las contradicciones de la existencia no son esenciales ni trascendentes, sólo la vida en el más allá vale la pena. Es la negación de la existencia concreta por una supraexistencia.

En este sentido, no se asume como importante e incluso se condena toda participación humana en la política, la comunidad, eventos pedagógicos o sociales que busque la paz y la mejora en la calidad de vida. Se entiende que la iglesia es a-histórica, y que éstos aspectos nombrados son mera exterioridad que a veces distrae y pervierte el camino de salvación. Se niega que la iglesia construye camino en alteridad y diálogo con los seres humanos y con la realidad inmediata, más bien, ha seguido un camino abstracto, teórico o espiritual que la define como totalidad práctica negadora de la praxis histórica. Dussel dice algo interesante:

El auténtico magisterio es tarea peligrosa, riesgosa; significa una praxis, un compromiso existencial y lleva a veces hasta poner en juego la vida física. Es que en la dialéctica degradada del Yo-el otro pedagógico, el Yo educador… llega a transformarse en un "se" 52
impersonal (la falsa tradición; el sofista que enseña académicamente para vivir de su docencia teórica e irreal) (Dussel 1973, 143).

Finalmente, es una totalidad religiosa que manifiesta su ser esencial en todos los niveles al punto que la alteridad constituye la exterioridad aceptada pero absorbida y mediatizada a una subjetividad totalizante. El "otro" es instrumento convertido, sometido y transformado, es un ser impersonal, objetivado que no puede discurrir o dialogar abiertamente y que representa el misterio existencial que tiene voz pero que es silenciado por la totalidad. Ésta no tiene ojos para verlos ni oídos para escucharlos.

En segundo lugar abordaremos el pensamiento de Xavier Pikaza en torno al paradigma soteriológico inclusivista y el diálogo entre religiones. Vale mencionar que para Pikaza, inclusivismo no debe ser entendido como un incluir a otros a determinado sistema religioso de salvación (en este caso el cristiano) que se pretende perfecto o único, tampoco significa un centralismo de verdad religiosa, sino que es la aceptación y el reconocimiento de otras posibilidades de salvación. Dicha inclusión implica mantenerse en lo fundamental de cada tradición religiosa y desde ella elaborar el proceso de liberación-salvación. No debe ser proselitista ni conversionista. En tal sentido, Pikaza sostiene:

Le voy a decir en un castellano más claro, la palabra inclusivista me produce ciertas dificultades, porque en el fondo parece suponer que yo tengo la verdad y quiero meter a los demás en mi propia verdad, me explico. De tal manera que, yo estoy por encima de otros, pobrecitos que todavía no conocen la verdad y les invito a entrar en mi propia verdad. Esa palabra inclusivista me parece un poco, perdona, imperialista, de tal manera que vamos nosotros los buenos a enseñar a otros pobrecitos indios, negros, donde fueren a que sean como nosotros, eso me produce un gran disgusto (Pikaza 2005).

Con la presente aclaración podemos usar el término "inclusivista", a fin de ser fiel a la tradición teológica latinoamericana de la liberación que acuñó el término en crítica a una economía excluyente de los pobres. Aquí, su uso es en crítica a una soteriología excluyente de otras. Bien,

cabe ahora tratar los aspectos más puntuales del pensamiento de Pikaza, a manera de diálogo y crítica con relación a la alteridad. En un primer momento, Pikaza se abre desde la fenomenología religiosa de manera coherente y oportuna al sostener que la experiencia religiosa 53

40 “Lo “mismo” como totalidad [absoluto], se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo” (Dussel 1973, 97).

no es propiedad absoluta de un grupo. Dicha relativización responde en alguna medida a una crítica a la totalidad religiosa expresado en pensamientos fundamentalistas-exclusivistas.

Para Pikaza, el misterio sagrado salva porque “es” ser de comunión y su vida es gracia y compañía. Se ofrece a los humanos y supera la soledad humana y hacen que ellos a su vez “sean”. Así, la experiencia religiosa no termina objetivando al ser humano, más bien, se expresa un cara a cara relacional donde él o ella responde al llamado de diálogo y apertura. Obviamente, dicha experiencia religiosa primigenia lucha y lo sigue haciendo con la violencia que es la marca de la decadencia humana que la pretende convertir en totalidad. Las diversificadas experiencias religiosas (todas válidas) luchan por ser universales con el peligro de negar la alteridad.

Como se vio, las religiones monoteístas tienen un carácter que los define como universales y asumen dogmas que los vinculan. Tal postura es a la vez, viable para el diálogo entre religiones, pero a la vez, es un peligro que puede conducir a una negación radical de “lo otro”. ¿En qué sentido? En el sentido de que tienden a absolutizarse,40 al punto de encerrarse a sí mismos como única realidad soteriológica. Al respecto, es importante entender la universalización, no como negación de otra mismidad sino como apertura a “lo otro” distinto, empero, sin incorporarlos a determinado dogma ni fundirse al de ellos.

En el tema de la globalización y monoteísmo estas religiones afirman que Dios se les ha revelado y que ellos deben de cumplir una misión construyendo comunidades y grupos humanos fieles al altísimo. Pikaza sostiene que estos elementos que los vinculan harán posible un diálogo entre religiones, sin embargo, puede a su vez, imposibilitarlo ya que el avance conversionista que representan, los conduciría a un universalismo que se asuma como totalidad; un universalismo que violenta y guerrea otras cosmovisiones religiosas necesarias y legitimas. En este sentido, la alteridad es negada por la universalidad y no la viabiliza oportunamente.

Desde la alteridad, es relevante hablar de apertura total o infinitud, ya que universalización puede representar un tipo de ontología fundamental de la que queremos superar. Así, seguimos la línea de Levinas cuando evita caer en ontologías racionales, mecanicistas e irrelevantes que 54

pretenden definir bajo supuestos toda la complejidad antropológica, cosmológica y divina. Dios debe ser entendido como la alteridad que me interpela sin absorber mi "ser" en diálogo fecundo y recreativo. Lo infinito impide lo absoluto y lo estático.

El hecho de que la manera en que el infinito pasa a lo finito y se pasa tenga un sentido ético no procede de un proyecto de construir el fundamento trascendental de la experiencia ética… La ética es el estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental, es decir, lo más allá de la experiencia. Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo… carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se me impone (Levinas 1999, 225).

Pikaza no pretende que todos los seres humanos se conviertan en línea confesional (aunque sostiene que se debe evitar el relativismo religioso manteniendo integridad a la tradición propia), tampoco sugiere que

limiten la salvación a la estructura eclesial. En tal sentido, la alteridad no es negada por la totalidad dogmática y eclesiológica de la religión, Ambas pueden dialogar de manera abierta y clara, descubriendo lo incognoscible de la otredad. La relación es ser humano-ser humano, en la cual las dos esencias se conjugan y trascienden y ninguna pretende establecerse sobre la otra.

La cristología de Pikaza es abierta e inclusiva, argumenta que "Jesús no fue un cristiano institucional, miembro de una iglesia, gerente de una empresa espiritual, ministro de un culto... sino simplemente un hombre al servicio de la vida/salud de la humanidad entera" (Pikaza 2004, 153). Jesús no vino a establecer una religión ni es el único camino de salvación, aunque para los cristianos debiera de serlo. Al respecto él dice:

Cristo es para todos. Cristo ha venido aquí a ayudar al hombre a vivir en humanidad, en perdón, en gratuidad. Cristo no ha predicado una religión, Cristo no ha fundado un cristianismo como religión frente a otras, Cristo ha vivido una vida humana mesiánica de ayuda a los demás, y en ese sentido, Cristo no ha fundado tal como nosotros vemos ahora un cristianismo cerrado, sino que ha abierto un proceso humano de diálogo, de perdón, de amor mutuo, etc. En ese sentido, una buena cristología tendría que ser una cristología que esté pues abierta al diálogo, al perdón y a la gratuidad, entre todos los pueblos. En ese sentido, diría inclusivista, por tanto exclusivista ¡No! (Pikaza 2005).

Un realismo antropológico nos permite vislumbrar que la soteriología para todos y todas dista mucha de ser realidad. La violencia humana, en sus distintas expresiones, no es más que la expresión oscura de la maldad a lo largo de la historia, tal vez, por que se han pretendido 55

41 Un ejemplo es el siguiente: "La misión eclesial proviene, en cambio, del Dios-Amor y está al servicio de la comunión personal entre los hombres ... Ella no quiere ni puede ser rentable en línea de producción

para el mercado, pero quiere ser muy eficiente en clave de gratuidad, para bien de los hombres, en generosidad de amor" (Pikaza 2002, 332).

universalizar determinadas doctrinas, culturas, razas, organizando la vida en una relación dialéctica dominante-dominado. La paz mundial y el diálogo religioso universal puede ser posible en tanto, incorporemos de manera concreta y necesaria la alteridad como constructora de respecto, diálogo, comunicación y un mundo para todos y todas.

Pikaza sostiene que es clave asumir los postulados que el iluminismo produjo como son: fraternidad, solidaridad y justicia, para el diálogo abierto entre seres humanos. Así mismo dice: "Hombres y pueblos siguen extremadamente separados, pero forman parte del único proceso y despliegue de la razón" (Pikaza 2002, 8). Entiende que hay distintos pensamientos pero en el fondo una sola razón (el occidental), y esta razón es el elemento sobre el cual se tiene necesariamente que pasar para el diálogo universal.

El peligro es que se puede caer en el error de pensar que, la razón válida sólo es aquella que se articula desde categorías occidentales, y que ellas son las medidas del conocimiento. Caemos nuevamente en la universalización de un sistema racional que se hace absoluto y niega lo distinto. Así mismo, esta razón que ha sido superado por los teólogos Latinoamericanos y Levinas, no debe convertirse en el decodificador de la paz y el diálogo. La alteridad reconoce otros tipos de racionalidad que son válidos y que no necesitan de la razón occidental para "ser", simplemente "son". Toda la humanidad ha descubierto su camino religioso y cultural de manera diferente e insondable.

Algo cuestionable en Pikaza es el uso común y continuo, en sus distintas obras, del término "hombres" u "hombre" [41]. El sistema de Pikaza es universal y abierto, que asume la exterioridad dogmática y religiosa (los otros negados y silenciados) en términos de alteridad y no pretende la totalidad religiosa. Él articula desde la apertura y la otredad, no

obstante, tal parece que no asumió en su gramática los sujetos al interior de dichas religiones y son las mujeres, sin mencionar a miles de pueblos nativos u originarios, negros y negras, niños y niñas, entre otros. 56

En definitiva, el pensamiento de Pikaza en torno a una soteriología inclusiva constituye una superación ser humano-objeto a ser humano-ser humano, que en resumen es el espacio de la alteridad. Por otro lado, Dios es infinito, de modo que no podemos definirlo ni encerrarlo a nuestros preceptos dogmáticos, no es la categoría absoluta, de modo que huye de la totalidad. Dios es en el momento en que nosotros somos, y es en el momento que dialoga en actitud de amor y gratuidad existencial e históricamente con todos y todas. De ese modo, es posible articular una soteriología en clave de alteridad, en cual será tema del siguiente acápite.

3.3. La soteriología en clave de alteridad

Bien, con todo lo mencionado tenemos elementos suficientes para construir y aportar a nuestra reflexión teológica Latinoamericana una soteriología en clave de alteridad. Dicha categoría se pensó básicamente en dos momentos. El primer momento surge como respuesta, desafío y superación a un determinado tipo de soteriología con carácter exclusivista y fundamentalista en América Latina.

De modo que, sin pretender negar la realidad e importancia de esta soteriología teológica era necesario profundizarla y enriquecerla. ¿Cómo? Aquí es dónde el segundo momentos se da; y es que para enriquecerla y responderla de manera coherente era necesario incluir el tema de la alteridad como elemento clave que haría posible la reflexión. Así, soteriología en clave de alteridad sólo es el esfuerzo crítico y reflexivo en cara a una soteriología esencialista en Latinoamérica.

Se caracteriza porque establece a Dios (el misterio sagrado), desde fuera de la tradición cristiana, como salvador de los seres humanos. Manifestado y revelado al tal indistintamente de su raza, género, lengua, cultura y posición social a lo largo del tiempo. La salvación que se tiene en mente, vincula elementos históricos y escatológicos, es decir, que Dios en diálogo abierto con el ser humano busca su afirmación, "su ser en sí", aquí y ahora (desde la razón occidental se puede decir que busca el respeto absoluto de sus derechos humanos fundamentales, su descosificación). Ello implica la no negatividad esencial del ser en los niveles políticos, económicos, culturales, raciales, de género, entre otros.

Desde lo escatológico, no determina a Dios como aquel que al final hará nueva todas las cosas en un mundo diferente, sino que desde la alteridad en diálogo fecundo y gratuito con el ser, realizará camino caminando. No pretende un fin determinado para todas las cosas y los seres, establece más bien, una atmósfera de esperanza en Dios y el ser humano; que desde la alteridad se pueda ir construyendo un mundo salvable de la violencia y el mal. La teología Latinoamericana debe estar comprometida en este proyecto salvífico en el marco de nuestra historia, la única historia.

Cabe mencionar que, como partimos de la exterioridad y no de la esencialidad soteriológica, esta se puede interpretar como un relativismo donde todos los pensamientos religiosos-soteriológicos son válidos (aunque signifiquen muerte, opresión e injusticia). Sin embargo, vale aclarar, que es una apertura en el marco de la alteridad, es decir, el amor, la gratuidad, la incondicionalidad, el respeto, el perdón, la justicia, la paz y la vida. Así, cualquier religión manteniendo los fundamentos de su tradición, que incorpore estos elementos altericos es válida.

Desde la tradición cristiana soteriología en clave de alteridad significa primeramente reasumir el valor de la Biblia como libro sagrado que nos

revela a Dios como salvador. Empero, Dios sigue revelándose y el canon, si bien, ha sido cerrado, ello no limita que Dios se siga revelando y manifestando. “La Biblia no es un libro cerrado... Pero tampoco se trata de un conjunto de fórmulas... Sencillamente, porque no son textos traídos del cielo, sino que nos ofrecen *un mensaje de (juicio y) salvación encarnado en una historia humana”* (Croatto 2000, 20; cursiva en el original). Dios constituye la alteridad dialogal que irrumpe en la historia del ser humano siempre.

En tal sentido, la Biblia contiene la palabra de Dios, pero no es palabra absoluta ni eterna, sino es palabra que se historiza cotidianamente. La historia de la salvación bíblica refleja un Dios dinámico, que se manifiesta, que dialoga, que irrumpe en la historia del ser humano para que ambos en alteridad construyan el proceso de liberación. La inspiración sagrada no es más que la respuesta humana ante el accionar divino. “De ahí también que inspiración y revelación vayan íntimamente unidas... No es que Dios revela una verdad, y luego ordena escribirla. Más bien, 58

[42] El término “kenosis” es una palabra griega que significa vaciamiento. En la tradición cristiana lo encontramos básicamente en el himno de la carta a los Filipenses 2. Jesús se despoja de su gloria para hacerse humano como uno de nosotros. La encarnación es fundamental en la teología cristiana. “Es difícil que eso signifique que Cristo se negó a sí mismo; tampoco se sugiere que él aspire más allá de su condición actual. El punto, entonces, es que Cristo no explota de manera egoísta su forma divina, sino que la deja de lado para tomar forma de siervo” (Oepke 2002, 420).

Dios se revela dirigiendo la historia salvífica, en la que se actúa su “inspiración” (Croatto 2000, 22).

En esa línea de la tradición cristiana, la soteriología en clave de alteridad entiende lo cristológico a manera de “kenosis”42 (vaciamiento), es decir,

que Jesús dejó de ser para que en un proceso de salvación el ser humano asumiera su "ser". No fue un super Dios-varón que vino a salvar al débil, a la mujer, a los pobrecitos ellos, que deben esperar pasivamente el milagro. Vino mas bien, a mostrarnos el reino de Dios como camino de amor, gratuidad y paz universal. Nunca se impuso sobre nadie, sino que, en diálogo directo, apelo a la respuesta humana. Camino con sus discípulos y les dijo ¿quién dice la gente que soy Yo?, ¿quién dicen ustedes que soy Yo?. Vino a relativizar la totalidad expresado en el sistema político y religioso especificando su misión en la exterioridad negada.

La encarnación constituye la más sublime alteridad y no cae en absolutismos y totalitarismos. Su sentido más radical y fundamental es la no-imposición, el respeto, el reconocimiento, el introducirse a un mundo totalmente nuevo, distinto, desconocido, y desde allí, construir un camino de paz, amor, justicia, gratuidad, es decir, salvación. En este sentido, la cristología se constituye la más auténtica exterioridad, es la negación de la negación. Significa la des-objetivación del ser humano donde la relación no es más: Dios-ser humano, sino ser humano-Dios-ser humano.

Soteriología en clave de alteridad no debe entenderse de manera esencialista sino histórica. Así como mencionamos anteriormente, historia y escatología forman dos caras de una misma moneda. Dicha soteriología significa el compromiso de Dios en diálogo con los pueblos negados, las mujeres sometidas, las religiones condenadas, las culturas originarias subordinadas, las culturas negras-afroamericanas desesencializadas, entre otros; a reasumir lo que la totalidad teológica y sistémica les niega con el fin de ser exterioridad a-versiva en busca de un mundo para todos y todas. 59

[43] En nuestro contexto "los otros" son aquellos pobres, niños, indígenas, mujeres, negros, entre otros que sufren y son crucificados

cotidianamente por un sistema neoliberal, patriarcal, adultocéntrico, etnocéntrico, xenofóbico que es la negación de la otredad. Ellos mismos deben tomar conciencia de su situación. He aquí la importancia de trabajar pedagógica y religiosamente con ellos a fin de mostrarles que Dios busca en diálogo fecundo de "cara a cara" su afirmación. Es importante que ellos respondan a su llamado.

[44] La mismidad teológica en alguna medida procede de: "La tendencia responsable a hacer de Dios algo a su imagen y semejanza, una proyección de sus aspiraciones inalcanzables de este mundo, símbolo de una perfección que no conoce en la tierra, le ha llevado a convertir la religión, y en concreto el cristianismo, en meollo ideológico de la sociedad occidental. Así, el conquistador mezcló la conquista religiosa (pseudoevangelización) con la conquista política" (González 1983, 251).

No se pretende articular una opción "por" o "para", así evitamos caer en paternalismos (no queremos menoscabar el valor sumamente importante de la Teología de la Liberación; esta reflexión es hija de ella en su método, solamente damos un paso más), porque entendemos que a "lo otro", aquello "negado" y convertido objeto, no lo salvará la iglesia, ni la intelectualidad teológica, ni esfuerzos institucionales de bienestar, sino que apelamos a la mismidad de "lo otro".43 Ellos son los protagonistas del proceso de su liberación y salvación, empero, sólo en tanto asuman su "ser en sí", se afirmen y entiendan que pueden cambiar su historia alienada, negada, sometida en diálogo fecundo y gratuito con Dios.

Soteriología en clave de alteridad no significa paternalismo sino alternalismo, ya que no pretende absorver a "lo otro" a ciertas categorías y dogmas que no le pertenecen. No es tomar posición o vanguardia "por" sino "hacia", es decir, nos interactuamos, nos dialogamos, nos interpelamos, nos cuestionamos, nos aceptamos. Implica ir a lo radical del cristianismo y desde esa radicalidad (que significa amor gratuito a todos y todas incluso al enemigo-enemiga), no imponer nada a nadie. Es

necesariamente darse la mano, y aportar desde la propia tradición religiosa de cada cual, por un camino de amor, gratuidad, diálogo, justicia y paz.

Por el contrario, la ética de la liberación se mueve desde la afirmación del otro real, existente, histórico. Hemos denominado este momento positivo transontológico (metafísico) del arranque o punto activo de inicio de la negación de la negación: lo analéctico (Dussel 1986, 262).

Por otro lado, la soteriológica en clave de alteridad ha sido negada por la mismidad teológica.44 Mismidad teológica de carácter fundamentalista puramente trascendental y a-histórico que tiene sus efectos dualistas en la vida de la iglesia, la pastoral y la evangelización. Así como también, en todas las estructuras sociales en las que se desenvuelve el ser humano. Al 60

respecto, soteriología en clave de alteridad significa integrar en una dualidad dialogal lo inmanente y lo trascendente que en definitiva no tienen sentido lo uno sin lo otro.

Si lo que hemos dicho tiene algún sentido, podrá comprenderse ahora que el discurso teológico que describa la praxis, no sólo la esencia o estructura fundamental, sino igualmente su situación actual, *desde donde* el teólogo hace o produce teología, es la *prima Theología*... El teólogo es un sujeto concreto, histórico, situado... Todas estas determinaciones constituyen la praxis desde la cual surge la *teoría teológica* (Dussel 1986, 239; cursiva en el original).

En definitiva, soteriología en clave de alteridad significa reflexibilidad, criticidad, aceptabilidad, respetabilidad, legitimidad religiosa, ruptura (negación de la negación), igualdad, antropológica y metafísica. No debe entenderse como exterioridad indiferente y ajena pues ambas (totalidad-exterioridad) constituyen una sola historia, aunque distintas pero superables y cambiables. Esta definición evita caer en la negación y objetivación del otro distinto que en definitiva, en el paradigma

soteriológico fundamentalista es negado claramente, y en el paradigma universalista de Pikaza es superado.

En el siguiente acápite desarrollaremos algunas implicancias de la soteriología en clave de alteridad en torno, no solamente a la evangelización, la pastoral y la teología, sino también en torno a todos los niveles de la existencia humana. No pretendemos responder de manera profunda ya que hay aspectos importantes que escapan a lo tratado. Este trabajo de investigación es sólo un intento de articular a manera de pautas y propuestas reflexivas una soteriología que sea fiel a la infinitud divina y alcance a todos y todas, aún al cosmos que es el gran hábitat nos da cobija y nos da vida.

3.4. Consecuencias de la soteriología en clave de alteridad en Latinoamérica

Es importante seguir, no sin antes mencionar que, cuando hablamos de universalismo debemos de distinguirlos. Es decir, como se mencionó en la introducción de la tesis, hay un universalismo ideológico que se traduce en lo político, económico, cultural, entre otros y se asume como totalidad y a-priori. Este es opresivo, dominante, hegemónico y negador de la alteridad. El otro universalismo es el teológico que hace de Dios un salvador para todos y todas. Es un universalismo no opresivo, no dominante, no hegemónico, no sectario y valida la alteridad. Pikaza argumenta algo interesante: 61

[C]laro el tema está en ver que religiones pueden hacer este proceso, en que llegando a lo más profundo se abren universalmente. Quizá hay religiones que esto les va a costar porque están demasiado vinculados a un tipo de rito, están demasiado vinculados quizá a un tipo de experiencias un poco cerradas. Pero yo creería que las grandes religiones son universales no por algo marginal sino desde su misma raíz, y yo por tanto, le pediría al cristianismo que no renuncie a nada esencial sino que cuanto más en profundidad vivamos los cristianos el sermón de la

montaña más universal seremos, y en ese sentido, sin en el sermón de la montaña se dice: amarás al enemigo, quitemos ahí la palabra enemigo y decimos que hay que amar al que es distinto, hay que procurar el bien de aquellos que piensan de otra manera, de esa forma somos universales y al mismo tiempo somos radicalmente cristianos (Pikaza 2005).

Pikaza sostiene la posibilidad de un fundamentalismo, empero, no excluyente sino incluyente. "El buen fundamentalismo, el ir a lo fundamental radical [amor, gratuidad, paz] es lo más universal y nos permite dialogar con otras religiones" (Pikaza 2005). Este tipo de fundamentalismo es la esencialidad que la alteridad reclama, la exterioridad se caracteriza por tiene una esencia que es su mismidad. Ir más allá de la totalidad significa ser fundamentales en nuestra exterioridad. Contrariamente al fundamentalismo exclusivista, que en su pretensión universal y esencialista, excluye otras religiones y experiencias soteriológicas.

En tal sentido, describiremos las consecuencias de una soteriología en clave de alteridad en la vida de la iglesia y posteriormente, de manera somera, en algunos niveles de la vida social y sus estructuras que la sostienen.

Las consecuencias en la evangelización pasan por que dejaría de entenderse como un acto proselitista y conversionista, donde el fin no es persuadir, convertir, ni obligar a que formen nuestras filas, sino que en diálogo gratuito y de amor con "el otro", juntos desde las fortalezas se camine con esperanza en un proceso de liberación-salvación no extra-mundana ni a-histórica sino humana y cósmica.

La evangelización en Latinoamérica desde ésta perspectiva consistiría en proclamar a Cristo como el salvador que enseñó un camino de incondicionalidad, de amor verdadero, de perdón, de no-imposición. Así muchos pueden ser cristianos sin necesariamente serlo (superación de la esencialidad). Más allá de los títulos objetivos se enfatiza los aspectos

subjetivos de la fe, es decir, ser como Cristo desde la praxis cotidiana. 62

Por otro lado, se reconoce todas las confesiones Cristológicas Latinoamericanas como caminos de salvación y expresión válida de fe, siempre y cuando estén a favor de la gratuidad, el amor y la vida. Desde la alteridad, y para no caer en absolutismo, formalmente ninguna es superior que la otra, ya que todas en alguna medida tratan de entender este misterio sagrado y de re-significarlo (esencia). No se trata de una apertura incoherente, sino de una apertura en el horizonte de la alteridad. Apertura que signifique un proceso de liberación de las ataduras de la totalidad negadora de la mismidad. No es necesario convertir a las religiones no cristianas porque hacerlo sería caer en la totalidad religiosa negando la otredad religiosa que es legitima. Más aún, porque también Dios se les ha revelado a todos ellos. Como dijera Pikaza:

Que lo más seguro es que podemos renunciar al sueño de convertir a los musulmanes o de convertir a los hindúes, o a los budistas. Lo que podemos soñar es hacer un camino en el que leamos una forma distinta de diálogo, o en el que cada religión ponga de relieve sus propios valores con mas fuerza y nos ayudemos unos a otros. Que el cristiano ayude al hindú a ver elementos y que el musulmán ayude al cristiano a ver elementos y el cristiano al musulmán. Esto hoy por hoy es muy difícil [pero no imposible] (Pikaza 2005).

En lo que respecta la pastoral fundamentalista la conversión implica el reclutamiento a la iglesia de las personas que se encuentran perdidas en este mundo malo y perverso, y cuanto más grande la iglesia es más bendecida. Desde la alteridad la cuantificación no tiene sentido, se postula más bien, la cualificación de los seres humanos. No es un convertir sino que es un reforzar o recuperar la “mismidad” para que en

diálogo con Dios la esencialidad humana no se pierda en al arbitrariedad del sistema totalizante.

Desde la soteriología en clave de alteridad es posible la participación política, comunal, religiosa y social de los miembros. Se asume que la iglesia es histórica, en tal sentido, mediatizado por una teología crítica, reflexiva e histórica, intentará encaminarse en el proceso de liberación. Los miembros desarrollan conciencia socio-política y preocupación pastoral que no se limita a las estructuras eclesiales sino que la trascienden. Es una pastoral que vincula mecanismos de justicia, amor, paz y gratuidad en medio del acontecer histórico.

Las consecuencias teológicas de una soteriología en clave de alteridad cuestionan las logías que constituyen la teología sistemática, para re-leerlas, actualizarlas e historizarlas. No deben 63
asumirse como verdades eternas las cuales deben ser repetidas y proclamadas a todas las naciones y todas las épocas. Dichas verdades son verdades en tanto no nieguen la realidad de “lo otro” y en tanto no se absolutizen y fundamentalizen.

Cuando el dogma se absolutiza la alteridad es negado, en tal situación la iglesia asume totalidad creando lo verdadero y lo hereje. La verdadera alteridad del ser religioso se des-esencializa a no ser que se adapte, empero, llegaría a dejar de “ser otro”. Corresponde a la iglesia y a sus líderes buscar el camino que signifique el respeto absoluto a los derechos religiosos y dogmáticos de los otros.

Del mismo modo, desde la alteridad el sujeto de la teología es el ser humano y su historia concreta en diálogo con Dios. En tal sentido, se hace énfasis en responder cualitativamente los desafíos de nuestro tiempo a la luz de la palabra de Dios. Así, la educación teológica tendría que ser interdisciplinaria y debería abrirse al diálogo con otras disciplinas científicas con el fin de que ellas aporten positivamente en el proceso de de-construcción de la totalidad que aliena.

Otro elemento que vale la pena mencionar es la jerarquización eclesial como negación de la exterioridad. Es una concentración de poder que esclaviza. Una soteriología en clave de alteridad asume la importancia de la jerarquía como nivel de servicio pleno, incondicional y desinteresado. No busca servirse ni totalizarse, es la guardiana de la exterioridad.

Por otro lado, trataré de resumir algunas consecuencias sociales que en el nivel sexual se puede articular de la siguiente manera: En un contexto patriarcal la mujer es alteridad negada en su mismidad sexual. "La alteridad de la mujer es negada siempre que ella debe someterse a los deseos del varón… cuando se entrega [físicamente] para asegurar el amor de su conquistador" (González 1983, 247). La liberación no debe entenderse como una competencia con el varón, se trata de un reconocimiento de la propia alteridad de la mujer; como también de una auto-conciencia que obliga a la mujer a no seguir el esquema de dominación y negación.

Por otro lado, la alteridad religiosa acepta que toda religión es válida, sin embargo, "el conquistador mezcló la conquista religiosa, pseudoevangelización, con la conquista política. Sólo en el dios (así con minúscula porque es un ídolo) de la totalidad imperial religiosa reside la salvación" (González 1983, 251). Dicho fundamentalismo debe ser visibilizado como agente 64

legitimador de injusticias y negación, no obstante, proclamar una soteriología en clave de alteridad nos conducirá inevitablemente a vivir la fe y la religión en el marco de la tolerancia, el respeto, la valoración, de la experiencia religiosa en todo lugar como la forma más perfecta de búsqueda a Dios. 65

CONCLUSIONES GENERALES

Al comenzar ésta investigación nos propusimos esbozar una teología soteriológica en clave de alteridad en respuesta a una soteriología con carácter excluyente, a-histórica y absoluta. Como vimos la teología

fundamentalista no es reflexiva, crítica e histórica, más bien, pretende totalidad y como tal negadora de la exterioridad/otredad.

Nos propusimos responder de manera coherente esta problemática desde, los aportes de Xabier Pikaza y su inclusivismo soteriológico, y desde la alteridad soteriológica expresado en sus dimensiones temporales y escatológicas. En alguna medida el objetivo fue cumplido. Queda en lo sucesivo reflejar este proceso traduciéndolo en diálogo abierto, legitimidad del otro, reflexividad teológica y liberación-salvación para aquellos que el sistema les niega su esencialidad y particularidad histórica.

Las pautas para una soteriología en clave de alteridad, en nuestro contexto de exclusión y consecuencia de un sistema totalizante, tiene como objetivo lograr la reflexión y el interés de las víctimas del sistema a fin de que en diálogo con Dios caminen hacia delante en el proceso de su liberación-salvación por un mundo que sea para todos y todas.

La soteriología en clave de alteridad no pretende encerrarse en la tradición cristiana, aunque es fiel a ella, no pretende hacer que la salvación se de al interior de la estructura eclesial, no pretende una cristología totalitaria, no pretende un relativismo, sino una apertura en el horizonte de la alteridad desde lo fundamental y la fidelidad de cada tradición religiosa. Que las consecuencias en la vida de la iglesia se expresen en una pastoral, una evangelización y una teología con rostro humano y solidario.

Después de estudiar y exponer el pensamiento de Xabier Pikaza llegamos a la conclusión que es posible un diálogo entre religiones en busca de la paz mundial el cual está amenazado por la violencia fundamentalista. También, es posible aceptar la experiencia religiosa como un fenómeno universal válido y no necesariamente de unos pocos iluminados.

El inclusivismo de Pikaza debe entenderse no sobre la base de la superioridad religiosa donde otros se incorporan, sino sobre la base de la igualdad religiosa donde todos convergen, 66
dialogan, ama y sirven a Dios en busca de un proyecto común: la vida, la paz, la igualdad y la justicia.
Concluimos esta investigación con las palabras de Pikaza en una entrevista realizada, en ocasión de la cátedra J. A. Mackay, 2005 en la Universidad Bíblica Latinoamericana:
Eso lo hemos vivido muchas veces entre las iglesias de tal manera que yo católico he querido convertir a los protestantes. Yo creo que esa actitud que se ha dado históricamente muchas veces es falsa. Yo tengo que pedirle a Dios para que aquel que se llama protestante sea buen protestante, y de esa manera llega a ser radicalmente cristiano, y de esa manera si él es radicalmente cristiano y yo soy radicalmente cristiano podremos darnos la mano, ya veremos como creamos o expresamos formas de unidad (Pikaza 2005). 67

APÉNDICES

Preguntas realizadas en la entrevista a Xabier Pikaza:

1. ¿Qué piensa usted del diálogo interreligioso?

2. De entre todas sus obras, ¿Cuál cree usted que plantea en cierta forma un diálogo interreligioso?

3. ¿Cómo hablar de la salvación con otras religiones desde Cristo?

4. Cuando la iglesia en los primeros siglos se va institucionalizando ¿Cree usted que la escuela alejandrina expresado en Clemente y luego Orígenes son los semilleros de la teología universalista?, ¿Cuáles serían

sus implicancias para el diálogo interreligioso a pesar que ésta fue condenada el año 553 en Constantinopla?

5. ¿Cree usted que la fenomenología religiosa relativiza la tradición cristiana?

6. Usted entonces propone que: ¿No se puede hacer un puente entre la fenomenología de la religión y la teología cristiana u otra religión para definir tal vez un método que pudiera ser más inclusivo?

7. En la historia de la iglesia cristiana se han interpretado muchos textos bíblicos de manera proselitista, a decir que, solo en Cristo hay salvación fuera de él no la hay ¿Qué propone usted?

8. ¿Qué propone usted para evitar la relativización de la tradición al hacer la propuesta de un diálogo entre religiones, hasta que punto la tradición debe abrirse a otras religiones sin perder la identidad ni la esencia?

9. Ese fundamentalismo que usted menciona, que es radical, fraterno, abierto y lleno de amor ¿Cómo entender eso con el proselitismo que se hace en muchas iglesias?

10. Llevarles el evangelio a musulmanes, hindúes y budistas ¿no le parece que es una utopía?

11. Hay agencias misioneras que hoy invierten millones de dólares en busca de la conversión de esas religiones ¿Qué piensa al respecto?

12. Desde la teología sistemática ¿Cuáles serían sus propuestas para una cristología inclusiva o para una soteriología inclusiva?
68

13. El actual papa Benedicto XVI publico hace años atrás el "Dominus Jesús" ¿Qué piensa usted de ese documento?

14. Usted fue por mucho tiempo docente en la universidad en España y era célibe. Algo sucedió en su vida y se casó, ¿empezó otra faceta en su vida puede contarnos?

15. ¿Cree que lo echaron por sus convicciones teológicas?

Preguntas realizadas en la entrevista al pastor Gustavo Pérez:

1. ¿Cuántos años ejerció el pastorado aquí en Costa Rica?

2. ¿Cuál es la situación actual de la IPUC, cuántos pastores tiene y si se ha extendido a algunos países, si tiene institutos teológicos?

3. ¿Cuáles son los países donde se han extendido?

4. Inicialmente la IPUC, ¿tuvo alguna vinculación con misioneros, si es así, de qué países?

5. ¿Siempre sé a mantenido la doctrina de la unicidad desde sus orígenes e inicios o en el transcurso del tiempo hubo alguna variante?

6. Básicamente ¿En qué consiste esa doctrina?

7. Bien, ahora hablemos de la doctrina de la salvación ¿Cómo entiende la IPUC la conversión y el tema de la regeneración o el nuevo nacimiento?

8. La conversión en el individuo, es un acto ¿humano o divino?

9. ¿Bautizan en el nombre trinitario?

10. Es decir, ¿Si una persona que nunca escuchó de Cristo o no tiene la posibilidad de recibir o escuchar a Cristo, igualmente se pierde?

11. ¿Qué cree la IPUC del bautismo, lo hacen trinitariamente?

12. ¿Cómo entiende el ecumenismo la IPUC?

13. ¿Qué es el Espíritu Santo para la IPUC?

14. Gustavo fue profesor del Instituto de la IPUC, ¿Qué enseñan en teología sistemática y a que autores?

15. ¿Sólo en la IPUC está la salvación fuera de ella no hay salvación?
69

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIAS

Santa Biblia, Reina - Valera. Revisión 1960, Edición en Español 1987. Traducción realizada por Editorial Vida. Miami: Sociedad Bílbica Americana. Compilador Charles Thompson.

Santa Biblia, Reina – Valera. Revisión 1960, Traducción bajo la dirección de las Sociedades Bíblicas Unidas. Bogotá: Sociedad Bíblica Colombiana.

Santa Biblia, Reina-Valera. Revisión 1960. "Síntesis histórica y artículos de fe", 1-157. Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Bogotá: Sociedad Bìblica Colombiana.

OBRAS DE CONSULTA

Duewel, L. Wesley. Sin fecha. "Soteriología" en Richard S. Taylor redactor general, *Diccionario Teológico Beacon*. Kansas City Missouri: Casa Nazarena de Publicaciones.

González, Justo. 1989. "Anselmo" en Wilton M. Nelson editor general. *Diccionario de Historia de la Iglesia.* Miami: Editorial Caribe.

Jellema, Dirk. 1989. "Louis Berkhof" en Wilton M. Nelson editor general. *Diccionario de Historia de la Iglesia.* Miami: Editorial Caribe.

Oepke, A. 2002. "Kenósis" en Kittel, Friedrich editores. *Compendio del diccionario teológico del N.T.* Grand Rapids: Libros desafío.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. 1988. *Historia del pensamiento filosófico y científico:*
Antiguedad y edad media, Tomo I. Barcelona: Ed. Herder.
Schelkle K.H. 1998. "Salvación" en Horst Balz, Gerhard Schneider. *Diccionario exegético*
del Nuevo Testamento II. Traducido por Constantino Ruíz Garrido. Salamanca:
Sigueme.
Schnucker, Robert. "Orígenes" en Wilton M. Nelson editor general. *Diccionario de*
Historia de la Iglesia. Miami: Editorial Caribe.
Vidal, Marciano. 1991. *Diccionario de ética teológica.* Estella: Verbo Divino.

LIBROS

Barth, Karl. 1954. *La revelación como abolición de la religión.* Madrid: Ed. Marova.
Bastián, Jean-Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad Latinoamericana: Historias de*
unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de cultura
económica.
Berkhof, Luis. 1969. *Teología sistemática.* Grand Rapids: T.E.L.L.
Blanco, Jorge. 2001. *Guía didáctica sobre la unicidad*. Barranquilla: Fundación casa de
publicaciones.
Calhoum, Margaret. Sin fecha. *¿Qué sabemos del movimiento pentecostal?.* Traducido del
inglés por Patricia S. de Puentes. Bogotá: Impreso en los talleres gráficos de la

Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.

Cid, Carlos; Manuel, Riu. 2000. *Historia de las religiones*. Barcelona: Ediciones Óptima.

Congar, Yves. 1965. *Iniciación al ecumenismo*. Barcelona: Herder.

Croatto, Severino. 2002. *Experiencia de lo sagrado: Estudio de fenomenología de la*
religión. 2da edición. Estella: Verbo Divino.

__________ .2000. *Historia de la salvación: La experiencia religiosa del pueblo de*
Dios. 2da edición. Estella: Verbo Divino.

Cuadros, Arlex. 2000. *Testigos de la unicidad de Dios*. Barranquilla: Sol de media noche.

Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación Latinoamericana, Tomo I.*
Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A.

__________ .1986. *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones paulinas.

__________ .1994. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*.
3ra edición. Quito: Abya-yala.

__________ .1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.
Madrid: Editorial Trotta.

Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

__________ .1971. *Búsqueda.* Buenos Aires: La Aurora.

__________ .1974. *Tratado de historia de las religiones l*. Madrid: Cristiandad.

Gaxiola, J. Manuel. 1994. *La serpiente y la paloma.* México: Libros Pyros.

Gonzáles Alvarez, Luis José. 1983. *Ética Latinoamericana.* Bogotá: Universidad de Santo

Tomás.

González, Justo. 1992. *Historia del pensamiento Cristiano: Desde los orígenes hasta el concilio de Calcedonia*, Tomo 1. Miami-Florida: Editorial Caribe.

_________ .1992. *Historia del pensamiento cristiano: Desde San Agustín hasta la reforma protestante,* Tomo 2. Miami-Florida: Editorial Caribe.

Gutiérrez, Gustavo. 1979. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: Centro de estudios y publicaciones.

Jedin, Hubert. 1966. *Manual de historia de la Iglesia,* Tomo I. Barcelona: Editorial Herder.

_________ .1980. *Manual de historia de la Iglesia, Tomo II.* Barcelona: Editorial Herder.

Kung Hans. 1994. *El cristianismo: Esencia e Historia.* Madrid: Trotta.

__________ .1989. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza.

Levinas, Emmanuel. 1977. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Ed. Sígueme.

__________ .1999. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* 3ra edición. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Miguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo Latinoamericano.* Buenos Aires-Michigan: Nueva creación.

Panikkar, Raimon. 1965. *Religión y religiones.* Madrid: Gredos.

__________ .1993. *La nueva inocencia.* Estella: Verbo divino.

Pikaza, Xabier. 1993. *Antropología Bíblica: Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*.
Salamanca: Sígueme.
__________ .1996a. *Hombre y mujer en las religiones.* Estella: Verbo divino.

__________ .1996b. *Dios judío. Dios cristiano*. Estella: Verbo divino.
__________ .1997. *Éste es el hombre: Manual de cristología*. Salamanca: Secretariado
trinitario.
__________ .1999. *El fenómeno religioso: Curso fundamental de fenomenología de la
religión.* Madrid: Editorial Trotta.
__________ .2001. *Sistema, Libertad, Iglesia: Instituciones del Nuevo testamento.* Madrid:
Editorial Trotta.
__________ .2002. *Monoteísmo y globalización: Moisés, Jesús, Mahoma.* Estella: Verbo
divino.
__________ .2003. *El cristianismo y la construcción de la paz.* Bilbao: Universidad de
Deusto.
__________ .2004. *Violencia y diálogo de religiones: Un proyecto de paz.* Santander: Sal
Terrae.
Rahner, Karl. 1967. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión.*
Barcelona: Herder.
Tamayo, Juan José. 2004. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones.* Madrid: Editorial
Trotta.

Tillich, Paul. 1976. *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: De los orígenes a la reforma* Tomo I. Buenos Aires: La Aurora.

Wesley, John. 1996. *Obras de Wesley* Tomo I. Justo González editor. Franklin, Tennessee: Providence House Publishers.

__________ .1996. *Obras de Wesley* Tomo IV. Justo González editor Franklin, Tennessee: Providence House Publishers.

ARTÍCULOS DE REVISTAS

Boff, Leonardo. 2001. "¿Quién subvierte el concilio? Respuesta al cardenal Ratzinger de la Dominus Jesús", *Revista Latinoamericana de Teología.* 52, 18: 33-64.

Clade IV. 2001. "Palabra, Espíritu y Misión", *Congreso Latinoamericano de Evangelización IV, 2 al 9 de Septiembre del 2000,* Quito, Ecuador: Ediciones Kairós.

Gonzáles Faus, José. 2002. "Diálogo interreligioso y diapraxis", *Revista Latinoamericana de Teología* XIX: 282-290.

Granados, Manuel. 2002. "Guerra santa en el A.T. y en el Corán", *Teología Xaberiana* 141, 52: 15-29.

Larsen, Verner J. Sin Fecha. "Veinte años de pentecostes en Colombia", Tomado del Boletín *Pentecostal History*, escrito por Margaret Calhoum, traducido por Patricia

S. de Puentes. Bogotá: Impreso en los talleres gráficos de la Iglesia Pentecostal
Unida de Colombia.

May, Janet. 2002. "El aporte de Thomas Thangaraj al diálogo interreligioso", *Vida y*
pensamiento 22, 2: 111-125.

May, H. Roy. 2004. "Paganos, judíos y turcos: el universalismo de Juan Wesley y sus
implicaciones para la evangelización", *Vida y pensamiento* 24, 2: 35-45.

Otzoy, José Antonio. 2002. "El diálogo interreligioso desde los ancianos y las ancianas",
Vida y pensamiento 22, 2: 29-37.

Pixley, Jorge. 2003. "¿Qué es el fundamentalismo?", *Vida y pensamiento* 23, 1: 13-21.

__________ .2004. "¿Qué es el fundamentalismo?", *Signos de vida* 33, 9: 6-9.

Rivera Pagán, Luis. 2002. "Entre el terror y la esperanza: apuntes sobre la religión, la
guerra y la paz", *Vida y pensamiento* 22, 2: 39-54.

Schafer, Henrich. 2003. "¿Fundamentalismo entre los pentecostales?", *Vida y pensamiento*
23, 1: 23-49.

Suess, Paulo. 2002. "Piedras en el camino: Perspectivas de diálogo interreligioso desde
escenarios de conflicto", *Vida y pensamiento* 22, 2: 93-109.

Tamayo, Juan José. 2003. "Fundamentalismo y diálogo interreligioso", *Vida y pensamiento*
23, 1: 51-85.

__________.2002. "Las religiones en tiempos de globalización: Hacia una ecumene de las

religiones”, *Vida y pensamiento* 22, 2: 55-91.
Tamez, Elsa. 1991. “Quetzalcóalt y el Dios cristiano: Alianza y lucha de dioses”, *Vida y pensamiento* 11, 1: 31-54.

OTROS DOCUMENTOS O FUENTES DE INFORMACIÓN

Gonzáles, Rodolfo. “Biografía”, disponible en http://www.mmmperú.org/rev-rodolfo/htm. Fecha de acceso: 11 de Septiembre, 2005.
Gustavo Pérez. Entrevistado por Jaime Laura. 5 de Septiembre del 2005. San José UBL. Grabación.
mmm-puertorico. 2005. “Historia y artículos de fe”, disponible en http://www.mmmpuertorico.bravehosf.com/htm. Fecha de acceso: 10 de Septiembre, 2005.
mmm-perú. 2005. “Avances y expansión de la iglesia”, disponible en http://www.mmmperú.org/quienessomos/htm. Fecha de acceso: 10 de Septiembre, 2005.
Ortiz, Luis. “Mensajes escritos”, disponible en http://www.mmmsermones/rev.luismortiz/guardaosdelosperros/htm. Fecha de acceso: 11 de Septiembre, 2005.
http://www.mmmsermones/rev.luismortiz/ladivinidaddecristo/htm. Fecha de acceso: 11 de Septiembre, 2005.

Palau, Luis. 1979. “América Latina y la evangelización en los años 80”, *Congreso*
Latinoamericano de Evangelización II, 31 de Octubre al 8 de Noviembre de 1979,
Lima, Perú: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
Xabier, Pikaza. Entrevistado por Jaime Laura. 18 de Mayo del 2005. San José
UBL. Grabación.